Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Großen.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

Franz Nager.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Inaugural-Dissertation.

Der theologischen Fakultät

der

Ludwig-Maximilians-Universität zu München

eingereicht im Sommersemester 1908.

Paderborn.

Druck von Ferdinand Schöningh.

1912.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545824_0013

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Seite

§ 1. Biographisches 1
§ 2. Der theologische Standpunkt des Basilius 6
§ 3. Stand der trinitarischen Fragen im 4. Jahrhdt. Veranlassung für Basilius zur Darlegung seiner Lehre 23

Erster Abschnitt.

Die Stellung des hl. Basilius zum Nicänum.

§ 4. Von der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens 29
§ 5. Die vom Konzil zu Nicäa definierte Wesenseinheit 34
§ 6. Die Stellung des hl. Basilius zum ὁμοούσιος 40

Zweiter Abschnitt.

Die Fortbildung der nicänischen Lehre von der Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater.

Vorbemerkungen 52
§ 7. Der Personenbegriff im allgemeinen 54
§ 8. Der Personenbegriff in seiner Anwendung auf Gott 60
§ 9. Das dem Wesen Gottes eigentümliche Ungewordensein und das Ungezeugtsein des Vaters 65
§ 10. Die göttliche Zeugung nach der Anschauung des Eunomius . 69
§ 11. Widerlegung durch Basilius; der Begriff der wahren Zeugung . 71

Dritter Abschnitt.

Die Lehre vom Hl. Geist.

§ 12. Stand der Frage im allgemeinen und zu Basilius' Zeiten im besonderen 83

A.

Die Wesensgleichheit des Hl. Geistes mit Gott dem Vater und Gott dem Sohne.

Seite

§ 13. Der Hl. Geist ist in seinem ganzen Wirken mit Vater und Sohn unzertrennbar verbunden 86
§ 14. Die Benennungen, welche die Hl. Schrift dem Hl. Geist beilegt, lassen dessen göttliche Natur erkennen 90
§ 15. Die Koordination und die völlige Gleichsetzung des Geistes mit Vater und Sohn 95

B.

Der Hl. Geist ist aus dem Vater durch den eingezeugten Sohn hervorgegangen.

§ 16. Der Hl. Geist ist aus Gott dem Vater ohne Schöpfung . . 100
§ 17. Der Hl. Geist ist durch den einen Sohn mit dem einen Vater verbunden 104

Vierter Abschnitt.

Die Behandlung der Trinitätslehre nach Basilius.

§ 18. Sein vorwiegend dogmatisch-praktisches Interesse 113
§ 19. Basilius' eigene Geistesarbeit und spekulativer Einschlag seiner Lehrweise 115

Einleitung.

§ 1.

Biographisches.

Basilius wurde im Jahre 329 zu Cäsarea in Kappadozien geboren; er entsproßte einer edlen, geistig wie religiös hervorragenden Familie. Seine Großeltern, Eltern und mehrere Geschwister werden von der kath. Kirche als Heilige verehrt. Als Knabe, mit fünf Talenten von Gott beschenkt, erhielt Basilius im elterlichen Hause, besonders durch seine hochbegabte Großmutter Macrina[1] die sorgsamste Erziehung, unauslöschliche Eindrücke heiliger Gottesfurcht und edelster Sittlichkeit. Sein Vater, ein geschätzter Lehrer der Beredsamkeit, erteilte dem lernbegierigen Sohne den ersten wissenschaftlichen Unterricht und schickte ihn zur höhern Ausbildung auf die Hochschule nach Konstantinopel, deren Zierde damals der berühmte Lehrer Libanius war.[2] Durch riesigen Fleiß, männlichen Ernst, sittenreine Wohlanständigkeit und glänzendes Fortschreiten erwarb sich Basilius schnell die volle Achtung seiner Lehrer und schmeichelhafte Anerbieten; aber die Glut seines Wissensdurstes drängte ihn nach Athen, welches in der öffentlichen Meinung für den Sitz der griechischen Weisheit galt und darum der Sammelplatz der edelsten Jünglinge des Morgen- und Abendlandes war. Hier schloß Basilius die für sein Leben folgenreiche Freundschaft mit dem ihm ebenbürtigen und später sehr berühmten heiligen Gregor von Nazianz und vollendete in vier bis fünf

[1] Ep. 223 n. 3 und ep. 204 n. 6 edit. Migne, welche wir zu unserer Abhandlung ausschließlich benutzten; Basilius' Schriften umfassen in dieser Ausgabe die Bände 29—32 PP. gr.

[2] Greg. Nyss. ep. 13.

Jahren die Laufbahn seiner Studien. In Athen kannten Basilius und Gregor nur zwei Wege: der eine führte zu den heiligen Gebäuden und denen, die dort lehrten, der andere zu den Lehrern der profanen Wissenschaften.[1] Durch das Studium der hellenischen Weisheit wurden beide in der Gottesfurcht gefördert, indem sie durch das weniger Gute zur Erkenntnis des Bessern gelangten und aus der Ohnmacht der heidnischen Wissenschaft eine Stütze christlicher Lehre schufen. — In die Vaterstadt zurückgekehrt, war Basilius längere Zeit unschlüssig in der Wahl eines Berufes. Sein Herz zog ihn zu einem mehr einsamen und beschaulichen Leben, sein aufsprudelnder Geist und seine emporstrebende Kraft drängten ihn mehr zu gemeinnütziger Tätigkeit, und so wählte er den Advokatenstand.[2] Der ungeheure Beifall, den sein Genie bei der Durchführung der übernommenen Prozesse erntete, verursachte ihm schwere Versuchungen zum Stolze, vor dem ihn jedoch die Zartheit seines Gewissens, der Kummer seiner hl. Schwester Macrina und die Treue seines Freundes Gregor noch rechtzeitig warnten.[3]

Die Warnung blieb nicht ohne Erfolg. Basilius verließ die betretene Laufbahn; er bat um die bislang aufgeschobene Taufe, verteilte sein Besitztum an die Armen[4] und machte eine Rundreise nach Syrien, Palästina, Ägypten, um die berühmtesten christlichen Lehrer und die glaubensfreudigsten Einsiedler zu besuchen und von ihnen durch lebendige Anschauung die wahre, in Liebe tätige Nachfolge Jesu zu erlernen.[5] Das Leben dieser christlichen Helden, welche „die Abtötung Jesu an ihrem Körper trugen, damit auch das Leben Jesu an ihrem Körper offenbar werde“ (II Kor. 4, 10), ihr Fasten und Entsagen, ihr Wachen und Beten, ihre brüderliche Liebe und Eintracht füllte sein Herz mit Seufzern der

---

[1] Greg. Naz. or. 43 n. 21. *Δύο μὲν ἐγνωρίζοντο ἡμῖν ὁδοί . . . ἥτε πρὸς τοὺς ἱεροὺς ἡμῶν οἴκους, καὶ τοὺς ἐκεῖσε διδασκάλους φέρουσα καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἔξωθεν παιδευτάς.*

[2] Vgl. Rufin. l. XI, c. 9.

[3] Greg. Nyss., Vita Macrinae, Migne 46, 965 B.

[4] Bas., Ep. 223 n. 2.

[5] Ep. 1 und ep. 223 n. 2.

Reue, daß er die Blütejahre seiner Jugend mit dem Haschen nach eitler Vielwisserei verloren habe.[1] Die kalte Sternennacht der Weltweisheit verschwand, das erquickende Sonnenlicht des Evangeliums umstrahlte ihn; er eilte nach zweijähriger Wanderung zurück in die Heimat, um selbst zu üben, was er an andern bewundert hatte. — In dieser Absicht gründete er nicht weit von Neucäsarea in Pontus[2] in einem einsamen Talgrunde eine Niederlassung, wo er und sein Freund Gregor[3] sich bald von einer ansehnlichen Zahl Anachoreten umgeben sahen. Es war ein Schauspiel für die Engel, wie diese religiöse Gesellschaft in süßer Brüderlichkeit betete und arbeitete,[4] lehrte und lernte, Psalmen sang und den Pflug führte, Bäume pflanzte und Wege bahnte, Lieder dichtete und die eingeheimste Frucht mit den Armen teilte. Basilius studierte an sich selbst die Kraft und Schwäche der menschlichen Natur, die Mittel und Wege zum innern Frieden, und die selbstgemachten Erfahrungen legte er nieder in der Ordensregel, welche er für seine Genossen schrieb.[5]

Im Rufe seines Bischofs den Willen Gottes erkennend, entriß Basilius sich mit schmerzvoller Gewalt der innigstgeliebten Einsamkeit, beugte sich dem Befehle, die Priesterweihe — 35 Jahre alt — zu empfangen und in die große Weit

[1] Ebenda: *Ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι, καὶ πᾶσαν σχεδὸν τὴν ἐμαυτοῦ νεότητα ἐναναφίσας τῇ ματαιοπονίᾳ ἣν εἶχον προσδιατρίβων τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ μυρανθείσης σοφίας.*

[2] Vgl. Sozomen., Hist. eccl. l. IV, c. 17.

[3] Greg. Naz., Ep. 6.

[4] Mit seinem Freunde Gregor v. Naz. stellte Basilius eine Blütenlese aus den Werken des Origenes zusammen: *Ὠριγένους Φιλοκαλία*, vgl. Greg. Naz., Ep. 115; gesammelt bei Migne PP. gr. XIV, 1309—1316; Einzelausgabe v. Robinson, Cambridge, 1893.

[5] Noch im Laufe des 5. und 6. Jahrhunderts wurde sie im Orient die vorherrschende Regel, so daß Basilius mit Recht »der Patriarch des Mönchtums im Orient« genannt wird. Die Regel des hl. Basilius ist (abgesehen von spätern Modifikationen) heute noch die Regel der zahlreichen schismatischen Klöster in Rußland und im Orient. Vereinzelte kathol. Basilianerklöster gibt es noch in Süditalien, Frankreich, ferner unter den Melchiten in Syrien, Ruthenen und Rumänen. Vgl. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche, 2. Aufl. Paderborn, 1907, I. Bd. S. 125 ff.

einzutreten. Da war er wirklich am rechten Platze. Er entfaltete eine erstaunliche Arbeitskraft und eine vielbewunderte Wissenschaft; er predigte mit hinreißender Beredsamkeit die göttlichen Wahrheiten, bekämpfte mit siegesgewisser Geistesschärfe die verführerische Irrlehre der Arianer und eroberte sich durch den Reiz seiner Tugenden, durch die Liebenswürdigkeit seines Charakters, durch die Freigebigkeit seiner Hand zur Milderung jeglicher Not vollständig das Zutrauen und die Anhänglichkeit des ganzen Volkes. — Nach dem Tode seines Bischofs Eusebius (370) hörte man nur eine Stimme: „Basilius muß sein Nachfolger, unser Oberhirte sein." Und so geschah es; der Vater des Gregor erteilte ihm die bischöfliche Weihe. Als Bischof von Cäsarea und Erzbischof von Kappadozien und Pontus[1] änderte Basilius an seiner Strenge gegen sich selbst nichts; er genoß nur rauhes Brot, einfaches Gemüse und wenig mit Wasser gemischten Wein;[2] seine großen Einkünfte, seine Zeit, seine Kraft, seine Gelehrsamkeit, sein Herz schenkte er mit seltener Opferfreudigkeit dem Wohle und Gedeihen seiner Herde, vorzüglich der Ausbildung der Geistlichen und dem Aufblühen der Schulen.[3] Er schuf ein großartiges Werk der christlichen Liebe, wie die Welt noch kein solches geahnt, geschweige gesehen hatte; er baute nahe bei Cäsarea ein Spital (Ptochotrophion)[4] von beträchtlicher Größe mit Werkstätten, Schulen, Wohnungen für Priester, Ärzte, Wärter, in welchem Kranke, Arme, Waisen, Presthafte, Aussätzige ohne Rücksicht auf ihre Heimat, ihre Religion oder Konfession gastliche Aufnahme und liebevolle Pflege des Leibes und der Seele fanden. Gleichzeitig kämpfte er in enger Verbindung mit dem großen Athanasius von Alexandria, mit dem Papste Damasus zu Rom, seinem Freund Gregor und andern hervorragenden Kirchenfürsten wider die von der kaiserlichen

[1] Seit dem Nicänum war Cäsarea Obermetropolis; sein hierarchischer Rang nach Alexandrien und Antiochien und Ephesus; vgl. Lübeck, Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients, in Kirchengesch. Studien, V. Bd. (1901) 4. Heft S. 143 und S. 218.

[2] Bas. ep. 41 n. 1.

[3] Vgl. Karl Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier S. 119 ff.

[4] Vgl. ep. 94.

Regierung unterstützten Irrlehren der Arianer und Mazedonianer und führte sehr viele Verführte wieder zum katholischen Glauben zurück. Besonders gegenüber den feindlichen Anstürmen des durch arianische Hetze den Katholiken feindlich gesinnten Kaisers Valens war Basilius stets für die Gläubigen der kappadozischen Provinz ein wahrer Befreier. Mehrmals war der Kaiser gewillt, den hl. Kirchenfürsten in die Verbannung zu schicken; durch wunderbare[1] Vorgänge bewogen, ließ er jedoch immer wieder von seinem Vorsatz ab. Basilius aber, durch Arbeiten und Leiden erschöpft, starb am 1. Januar 379[2] — noch nicht 50 Jahre alt. Tausende von Menschen, Christen, Heiden und Juden waren an seinem Begräbnistage versammelt und jammerten: „Unser Vater ist tot." „Basilius war ein Mann der Tat, trotz seiner strengen Askese; in Wort und Schrift[3] trat er für den Glauben ein, gab seiner Herde himmlische und irdische Speise."[4]

---

[1] Einmal war sein sechsjähriger, plötzlich schwer erkrankter Prinz durch die Fürbitte des hl. Basilius ebenso plötzlich wieder gesund gemacht; ein anderes Mal, als Valens das Verbannungsdekret unterzeichnen wollte, zerbrach dreimal die Feder in seiner Hand, die zugleich erstarrte; da zerriß er das Schriftstück und ließ Basilius mit seiner Kirche im Frieden. (Über die Wunder vergleiche besonders Theodoret, lib. IV c. 19; ferner Ephraem l. III mon. Eccl. und Rufin. l. 9, c. 9.)

[2] Vgl. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg 1897, S. 476.

[3] Ganz Hervorragendes leistete Basilius in seinen apologetischen Schriften gegen Eunomius und in denen über den Hl. Geist, in seinen neun Homilien über das Hexaemeron und als Verfasser der beiden Klosterregeln. — Es steht außer Zweifel, daß der hl. Basilius auch eine Liturgie verfaßt habe (*Περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας*, Proclus, Migne, PP. gr. LXV, 849); ob jedoch die in der konstantinopolitanischen Kirche heute noch unter dem Namen des hl. Basilius gebräuchliche Liturgie die ursprüngliche sei, ist völlig ungewiß; vgl. Storf, Die griechischen Liturgien, Kempten 1877.

[4] Art. »Basilius« im »Kirchlichen Handlexikon« von Prof. Mich. Buchberger, München 1907, I. Bd.

§ 2.

Der theologische Standpunkt des Basilius.

1. Basilius lebte im 4. Jahrhundert, zu einer Zeit als der Neuplatonismus in Blüte stand. In seiner Jugend hatte er selbst zu Athen die hauptsächlichsten Vertreter dieses philosophischen Systems als Schüler gehört. War auch später der Eindruck der durchforschten heidnischen Wissenschaft ein derartiger, daß die Verwendung so vieler Jahre auf das Studium dieser Weisheit Basilius fast als Zeitverschwendung erschien,[1] so dürfen wir doch keineswegs glauben, daß der große Kirchenlehrer, jedem philosophischen Systeme feind, auf eine spekulative Darlegung und Entwicklung des Offenbarungsinhaltes verzichtet habe;[2] vielmehr war eine solche Bearbeitung der Glaubenslehre geradezu gefordert durch die äußern Verhältnisse; trat doch die Häresie, deren Bekämpfung sich Basilius zur Hauptaufgabe seines priesterlichen und bischöflichen Wirkens machte, selbst im Scheingewande der Sophistik auf.[3] Da galt es nicht nur die Trugschlüsse aufzudecken, sondern das katholische Dogma mußte selbst spekulativ entwickelt werden; die Philosophie, welche die Häretiker als Sklavin mißbrauchten, sollte die edle Dienerin, ja die treue Bundesgenossin werden, welche dem

---

[1] Vgl. S. 3.

[2] Welch hohe Wertschätzung dem richtigen Studium der heidnischen Schriftsteller Basilius entgegenbrachte, zeigt seine schöne Rede *πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*. Die Grundsätze, welche er in dieser Abhandlung entwickelt, finden heute noch in der christlichen Erziehungslehre ihre Geltung und Anerkennung, und darum ist von all seinen Schriften gerade diese so vielfach bearbeitet worden, wie von Hugo Grotius, Harm, Krebs, Lothholz, Frémion, Wandinger, Klostermayer, welche alle von den hohen Vorzügen und Schönheiten besagter Rede sprechen. Mit Recht nennt sie Berger (Schöpfungslehre Basilius' d. Gr., Rosenheim 1897, S. 3) ein »pädagogisches Vermächtnis« des hl. Basilius.

[3] c. Eun. l. I c. 9: *ἀλλὰ περὶ μόνην ταύτην τὴν λέξιν κακοτεχνεῖ, διότι ἐντεῦθεν αὐτῷ αἱ ἀφορμαὶ τῆς ἀσεβείας ἤρτηνται.*

Christentum bei seinem zweiten Siege, dem Siege über die Macht der Finsternis, die trefflichsten Dienste leistete.[1]

Wenn wir nun Basilius' Stellung zu den einzelnen philosophischen Richtungen seiner Zeit betrachten, so können wir sagen, daß er kein ausgesprochener Anhänger weder der einen noch der andern ist. Vor allem bekämpft er den Materialismus[2] der ältesten griechischen Philosophen, den Pantheismus[3] und die Emanationslehre[4] der Neuplatoniker, den Dualismus Platons[5] und die von platonischem Geiste inspirierte Irrlehre der Manichäer[6] und Marcioniten;[7] er ist öfters gegen Aristoteles, besonders dessen Lehre von der ewigen und notwendigen Schöpfung aufgetreten.[8] Die Abneigung gegen den letztern mag wohl durch einen äußern Umstand noch bestärkt worden sein. Der Arianer Eunomius berief sich nämlich bei seinen Angriffen gegen die Kirchenlehre auf die aristotelische Dialektik,[9] freilich mit der argen Verdrehung, daß er dieser einen nominalistischen Charakter zusprach; er selbst war jedoch der eigentliche Vertreter des Nominalismus in jener Zeit, indem er lehrte, daß sich das

[1] Diese Ansicht von der Stellung der Philosophie war damals bei den Vätern allgemein; Amphilochius, ein Freund des hl. Basilius, besingt in Versen die Weisheit des Geistes, der von oben kommt, als Herrin der niedern Wissenschaft, der Magd, die nach Gebühr zu dienen gewöhnt ist; denn der Göttlichen war die Niedere untertan: *τῇ τοῦ θεοῦ γὰρ ἡ κάτω δουλεύετο;* Gregor v. Nyssa sagt: die heidnische Wissenschaft gleiche dem Golde und Silber der Ägypter, welches die Israeliten dem Dienste der Götzen zu entziehen und dem des wahren Gottes zu weihen angewiesen wurden (de vita Moys. 44 Bd. 360 C); vgl. auch Willmann, Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1896, 2. Bd. § 52.

[2] *Πολλὰ περὶ φύσεως ἐπραγματεύσαντο οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ ... Διὰ τοῦτο οἳ μὲν ἐπὶ τὰς ὑλικὰς ὑποθέσεις κατέφυγον τοῖς τοῦ κόσμου στοιχείοις τὴν αἰτίαν τοῦ παντὸς ἀναθέντες ... ὄντως ἱστὸν ἀφάχνης ὑφαίνουσιν οἱ ταῦτα γράφοντες, οἱ οὕτω λεπτὰς καὶ ἀνυποστάτους ἀρχὰς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης ὑποτιθέμενον, οὐ γὰρ᾽ ἤδεσαν εἰπεῖν· Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν;* hom. in hexaem. l. n. 2.

[3] *Οἱ δὲ αὐτὸν (οὐρανὸν) εἶναι θεὸν ἀναρχόντε καὶ ἀτελεύτητον,* ebenda n. 3. [4] Ebenda n. 7. [5] Hom. in hex. II. n. 2.

[6] Hom. in hex. 8, n. 1: *καὶ χώραν ἔχουσιν οἱ ματαιόφρονες Μανιχαῖοι, ψυχὴν ἐντιθέντες τῇ γῇ.* [7] c. Eun. II. c. 34.

[8] Ebenda n. 17. [9] c. Eun. I. c. 9.

menschliche Wissen lediglich auf die Namen erstreckte, wodurch er die Schwierigkeiten in der Trinitätslehre zu heben vermeinte. Diese Berufung des Gegners auf profane Autoren mochte den hl. Basilius bei seiner hohen Wertschätzung der Glaubensquellen veranlassen, mit einer gewissen Geringschätzung von Aristoteles zu sprechen.[1] Allein von einem unbedingten Verwerfen der Lehre des Aristoteles und noch weniger seines Meisters Plato konnte doch auch bei Basilius keine Rede sein, und es läßt sich auch manch freundliche Berührung mit Plato und Aristoteles bei Basilius nachweisen. So entwickelt er z. B. bei seinen Ausführungen über das Wesen der Zeit die gleichen Gedanken wie Platos Timäus,[2] in der Einteilung der Künste in *τέχναι ποιητικαὶ, πρακτικαὶ* und *θεωρητικαὶ* folgt Basilius[3] dem Stagyriten, und mehr oder minder lange, ad verbum zitierte Stellen[4] bekunden vielmehr eine Vertrautheit mit[5] dem als eine Abneigung gegen den Autor. Überall wählte sich Basilius, wie eine Biene, das Beste von den heidnischen Wissenschaften aus und verwendete es zum Dienste der christlichen Spekulation, um seinen Gegnern zu zeigen, daß die Kirchenlehre sich vor der richtigen Anwendung der Philosophie und der Dialektik nicht zu fürchten brauchte, sondern vielmehr durch deren rechtmäßigen Gebrauch gegen die feindlichen Angriffe gesichert werde: „*Ἡ γὰρ διαλεκτικῆς δύναμις*, sagt Basilius (in Is. II), *τεῖχος ἐστι τοῖς δόγμασιν*“; Gregor von Naz. rühmt an Basilius dessen dialektische Gewandtheit ganz besonders.[6]

[1] Wir können der Vermutung Untersteins (Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadoz. Kirchenväter, I. Teil, Straubing 1901, S. 18) nicht beipflichten: »so (d. h. wegen Eunomius' Unterschiebung) kam Aristoteles in den Verdacht, das Wissen auf die Namen zu beschränken, und wurde mit Mißtrauen betrachtet«. (Ebenso Willmann a. a. O. S. 164); Basilius kannte Aristoteles' Schriften zu gut (vgl. c. Eun. I c. 9) und war auch philosophisch zu fein geschult, als daß er sich durch Eunomius hätte irre leiten lassen.

[2] Homil. in hex. I n. 5.

[3] Aristot. Metaphys. l. 6 c. 1 und Bas. hom. in hex. I n. 7.

[4] Siehe bei Berger, a. a. O. S. 4.

[5] Aristoteles' Schriften kannte Basilius aus unmittelbarer Quelle, wenigstens zum Teil, vgl. c. Eun. I c. 9.

[6] Gregor. Naz. orat. XX. — »Diesen (arianischen) Irrtümern traten

Freilich, vielen Theologen und christlichen Gelehrten war diese Anwendung der heidnischen Philosophie auf die christlichen Dogmen zum Zwecke einer spekulativen Erfassung derselben nicht ohne Gefahr, wenn sie nämlich mit der Sprache auch die Ideen unbefangen aus der heidnischen Wissenschaft herübernahmen. Vor dieser Gefahr schützt nur der Glaube, dessen Quellen stetsfort die reinste und höchste Wahrheit unverfälscht uns übermitteln.

2. Nach dem Tridentinum[1] und dem Vatikanum[2] sind die Bücher des Alten und Neuen Testamentes von Gott oder vom Hl. Geist verfaßt; die biblischen Schriftsteller schrieben unter der Einwirkung Gottes oder des Hl. Geistes, kraft welcher Gott der eigentliche Urheber der Schrift und letztere Gottes Wort ist. Die Hl. Schrift ist also nach dem Sinne der katholischen Kirche eine objektive Quelle und Regel des Glaubens. Die nämliche Bedeutung und Autorität zollt ihr Basilius; nach ihm ist der Hl. Geist der Autor der prophetischen Worte;[3] „die ganze von Gott eingegebene Schrift ist vom hl. Geist geschrieben".[4] Moses berichtet uns in seinem Hexaemeron, was er von Gott gehört hat, und seine Worte sind Worte der Wahrheit, die in der Belehrung des

die großen Kirchenväter Athanasius, Basilius und die beiden Gregore etc. mit dogmatischen und spekulativen Gründen nachdrücklich entgegen; sie machten das christliche Denken erstarken und wurden insofern die Neubegründer der christlichen Spekulation. Ihr Kampf galt dem arianischen Rationalismus, ihr Blick war auf die Mysterien des Glaubens gerichtet, aber sie waren doch weit davon entfernt, der Vernunft ihren Anteil an der Erkenntnis der göttlichen Dinge zu schmälern; sie flüchteten nicht in eine formlose Mystik, sondern kämpften mit den Waffen des Gegners: der rationalen Betrachtungsweise. Die schärfere Bestimmung der ontologischen Begriffe, die Loslösung der Logoslehre aus ihrer Verschränkung mit der Kosmologie, die Beseitigung naturalistischer Vorstellungen aus der Trinitätslehre sind der Hauptertrag ihrer Apologetik und Polemik.« Willmann, a. a. O. S. 181.

[1] Sess. IV decret. de canonic. libris.

[2] Sess. III cp. 2.

[3] Comment. in Is. prophet. I n. 45: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐνεργήσαν ταῦτα γραφῆναι.*

[4] Homil. in ps. I n. 1: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος . . . συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ πνεύματος.*

Hl. Geistes gesprochen sind.[1] Auch der Psalmist erklärt: „Was der Hl. Geist mich lehrt, das verkünde ich euch, nicht das Meinige oder Menschliches“, und er fügt bei, daß er Hörer des Hl. Geistes sei, der Gottes Weisheit uns in Geheimnissen überliefere.[2] Die Hl. Schrift enthält also göttliche Aussprüche, *λόγια τοῦ Θεοῦ*,[3] *λόγια θεῖα*,[4] *ῥήματα θεῖα*;[5] deshalb ist kein Wort in der Hl. Schrift überflüssig;[6] von den Aussprüchen des Hl. Geistes etwas hinwegzunehmen ist gefährlich, wie auch denselben etwas hinzuzufügen.[7] Die Hl. Schrift bietet den Seelen Nahrung[8] und Heilung,[9] erweist sich jeder Zeit als nützlich.[10] Im Verlauf der Abhandlung werden wir noch oft Gelegenheit haben, zu sehen, wie Basilius sich speziell bei seinen Erörterungen über die Trinität seinen Gegnern gegenüber auf die Autorität der Hl. Schrift beruft als auf ein Beweismittel, „dem nicht widersprochen werden darf“.[11]

3. Aber neben der Hl. Schrift kennt Basilius noch eine andere, ihr ebenbürtige, selbstständige Glaubensquelle: die apostolische Tradition. Als völlig unzutreffend müssen wir Kloses Behauptung abweisen, wenn er sagt:[12] „Groß war

[1] Homil. in hex. I n. 1.
[2] Homil. in ps. 48 n. 2.
[3] Homil. in ps. 44 n. 2.
[4] Ebenda 59 n. 2.
[5] Adv. Eun. l. V.
[6] Homil. in hexaem. 6 n. 11.
[7] Apocal. 22, 18 f. und adv. Eun. lib. 2 c. 8; vgl. auch de fide n. 1.
[8] Homil. in psal. 50 n. 2.
[9] Ebenda 1, n. 1 und ep. 2.
[10] Epist. 269.
[11] De Spir. Sanct. c. 21 n. 52: *καὶ τί δεῖ, ἐκ τῶν ταπεινῶν ἀπομαχομένους, αἰσχρῶς τὴν νίκην κατακτᾶσθαι τῷ λόγῳ, ἐξὸν τῇ παραθέσει τῶν σεμνοτέρων ἀναντίῤῥητον τὴν ὑπερβολὴν τῆς δόξης ἐπιδεικνύναι.* — Basilius huldigt einer durchaus gesunden, nüchternen Exegese; »nirgends stoßen wir in seinen Schriften auf eine Verwerfung oder Verdächtigung des biblischen Literalsinnes, wie bei den Alexandrinern; vielmehr ist seine fast durchgehends beobachtete Methode im allgemeinen diese, zuerst den Literalsinn historisch-grammatisch darzulegen und daran erst die Eruierung des höhern Sinnes zu knüpfen«. H. Weiß, Die großen Kappadozier als Exegeten, Braunsberg 1872, S. 67.
[12] Klose, Basilius d. Gr. Stralsund 1835, S. 6.

die Achtung, welche Basilius gegen die Überlieferung von den Vätern hegte, wenn sie der Vernunft des Einzelnen gegenübergestellt wurde", oder an gleicher Stelle: „Sobald er von dem Verhältnis der Tradition zur Schrift redet, gilt sie ihm nur dann, wenn sie in der Schrift ihre Rechtfertigung findet." Klose scheint ganz übersehen zu haben, daß Basilius es beklagt, daß bei seinen Gegnern die apostolische Tradition unbeachtet bleibe. Die Pneumatomachen hatten nämlich Basilius den Vorwurf gemacht, daß seine Doxologie, welche den Vater mit dem Hl. Geist (σὺν τῷ Πνεύματι) ehrt, nicht in der Heiligen Schrift stehe. Basilius erwidert hierauf:[1] „Wenn nichts anderes ohne schriftliche Bezeugung angenommen wird, so soll auch dieses nicht angenommen werden; wenn aber die meisten Geheimnisse (τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν) ohne Aufzeichnung (sc. in der Hl. Schrift) bei uns Aufnahme finden, so wollen wir mit so manchem anderen auch dies annehmen; ich halte es aber für apostolisch, auch an nicht (sc. in der Schrift) aufgezeichneten Traditionen festzuhalten". Und nun führt Basilius eine Reihe Väter auf, bei denen er die genannte Doxologie als eine orthodoxe bezeugt findet, so Dionys von Alex., Klemens von Rom, Irenäus, Eusebius, Origenes und Gregor den Wundertäter. Selbst in der Auslegung der Hl. Schrift stützt sich Basilius oft auf die Erklärung der Vorfahren.[2]

Ganz im Gegensatz zu Klose schreibt Langen:[3] „Nicht einmal das Konzil von Nicäa und dessen Unantastbarkeit steht bei ihm (Basilius) im Vordergrund, sondern die Bewahrung der apostolischen Tradition." Langen ist der Ansicht, Basilius kenne das infallibile magisterium der Kirche nicht: „Namentlich die Unverletzlichkeit und Unfehlbarkeit des bischöflichen Stuhles zu Rom war natürlich ihm wie allen seinen Zeitgenossen eine völlig fremde Idee." Was die Unverletzlichkeit und Unfehlbarkeit des bischöflichen Stuhles zu Rom betrifft, so sind vorerst beide Begriffe genau

[1] De Spirit. s. c. 29.
[2] Vgl. Homil. in hex. II n. 6.
[3] Langen, Geschichte der römischen Kirche, Bonn 1881, S. 530.

auseinanderzuhalten. — Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Briefe, in einem heftigen, gereizten Ton geschrieben, zwischen Basilius und dem Papste Damasus gewechselt wurden; es fragt sich aber, ob diese Gereiztheit des Basilius gegen die Unfehlbarkeit oder gegen den Primat gerichtet sei und, wenn letzteres der Fall, ob die Gereiztheit so beschaffen war, daß sie überhaupt vom Primat nichts gelten lassen will, oder ob sie vielleicht gar trotz oder aus Anerkennung desselben erklärlich sei. Um erstere Frage, betreff der Unfehlbarkeit, objektiv und in Wahrheit zu beantworten, wollen wir die fraglichen Briefe des hl. Basilius selbst prüfen, sie geben uns den nötigen Aufschluß. Die Spannung zwischen Basilius und Damasus scheint ihren Höhepunkt erreicht zu haben, nachdem von Rom eine orientalische Bittschrift an die Verfasser derselben zurückgeschickt worden war. Brief 138 an Eusebius von Samosata bemerkt, daß durch den Presbyter Evagrius ein Brief aus dem Occident zurückgeschickt worden, „als einer der den ἀκριβέστεροι im Occident nicht gefallen habe"; der Occident verlange vielmehr die Ausfüllung eines bestimmten Formulares und eine offizielle Gesandtschaft, auf daß man in Rom selbst einen Grund habe, den Orient offiziell zu besuchen. Zwei Punkte lassen sich für diesen zurückgesandten Brief aus ep. 138 erschließen: er muß Ungenaues, Unbestimmtes enthalten haben (accuratioribus non placentia), und zweitens muß er auch nicht gebührend und genügend legitimiert gewesen sein. Was war es für ein Brief? Ein Privatbrief des heil. Basilius? Was enthielt er? ein dogmatisches Glaubensbekenntnis? — Gegen Ernst[1] möchten wir beides bestreiten. Ernst behauptet:[2] „Der von den Römern zurückgeschickte Brief kann nur ep. 90 sein." Die Begründung dieser Behauptung ist jedoch nicht stichhaltig: „Da der Brief irgend etwas Dogmatisches enthalten haben muß, paßt auch ep. 90 ganz gut." Aber Basilius schrieb doch mehrere dogmatische

[1] Dr. Ernst, »Basilius' des Gr. Verkehr mit den Occidentalen«, in d. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XVI, 1896.

[2] a. a. O. S. 633.

Briefe nach dem Occident, sollten vielleicht sie alle insgesamt zurückgeschickt worden sein? „Dieser Brief", so fährt Ernst fort, „enthält am Schlusse ein Bekenntnis des Basilius, er bekennt sich zur Homousie des Sohnes und gesteht zu, daß der Hl. Geist in der Trias gleichwertig mitgezählt und mitverehrt wird. Beide Aussagen konnten Grund für die Zurückweisung werden; denn seit die Homöusianer a. 366 ein homousianisches Bekenntnis in Rom niedergelegt hatten, genügte zum Erweis der Orthodoxie nicht mehr die bloße Bewilligung dieses Terminus *ὁμοούσιος*, sondern jetzt war der Streit, welche Definition man demselben zugrunde legte." Diese Beweisführung übersieht jedoch wichtige Punkte sowohl in Brief 90 als in Brief 138 (wo Basilius die Zurücksendung meldet). Brief 90 ist freilich ein Privatbrief Basilius' und enthält ein trinitarisches Glaubensbekenntnis; allein Basilius kennt ganz genau auch die Stellung Roms zu den trinitarischen Fragen: *ἵνα ἡ ὑμῖν ἔδωκεν* (fährt er nach Ablegung seines Bekenntnisses fort) *ὁ Κύριος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας παῤῥησίαν, καὶ τὸ ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ τῆς θείας καὶ σωτερίου τριάδος καύχημα, τοῦτο καὶ ὑμῖν διὰ τῶν ὑμετέρων εὐχῶν καὶ τῆς συνεργίας ὑμῶν χαρίσηται;* er wäre auch kein heller Kopf gewesen, wenn er im Bewußtsein gegenseitiger Lehrdifferenzen von Rom aus Hilfe verlangt hätte. In Brief 90 selbst tut Basilius Erwähnung eines Briefes, den Athanasius aus Rom erhalten und der Zeugnis ablegt für die Übereinstimmung in Sachen des Glaubens zwischen Basilius und Rom: *γραμμάτων, ἃ παρὰ τῆς ὑμετέρας ὀρθότητος ὁ τιμιώτατος Πατὴρ ἡμῶν Ἀθανάσιος ὁ ἐπίσκοπος δεξάμενος διεπέμψατο ἡμῖν, ὑγιοῦς πίστεως μαρτυρίαν καὶ τῆς ἀναπηρεάστου ὑμῶν ὁμονοίας καὶ συμπνοίας ἀπόδειξιν ἔχοντα.* Gegen die Identität des „von Rom zurückgeschickten Briefes" mit ep. 90 spricht also einerseits der Umstand, daß ep. 90 nichts Ungenaues und Unbestimmtes enthielt; anderseits spricht dagegen aber auch das Verlangen, man möge das Schreiben besser legitimieren; einem einfachen Priester gegenüber (was nach Ernst Basilius damals ja noch war) wäre dies ein merkwürdiges Ansinnen gewesen.

Also der zurückgeschickte Brief war kein Privatbrief des

Basilius mit einem Glaubensbekenntnis. Wir glauben vielmehr, denselben identifizieren zu müssen mit ep. 92. „Er paßt" vorzüglich auf ep. 138, 2; diesen Absatz beginnt nämlich Basilius mit der ersten Person Singular (*Ἐγὼ δὲ καί*), wo aber von jenem zurückgeschickten Briefe die Rede, fängt er in der ersten Person Plural zu sprechen an (*Ἐυάγριος . . . . ἀπαιτῶν ἡμᾶς ἐπιστόλην ἀνεκόμισεν δὲ ἡμῖν εἰς τοὐπίσω τὰ παρ᾽ ἡμῶν, ὡς οὐκ ἀρέσαντα* etc.). Basilius will ferner mit Eusebius verschiedene Geschäfte erledigen, unter anderem auch diesen Römer-Brief, allein durch Krankheit ist er daran verhindert, persönlich sich mit ihm zu besprechen; die erstern Geschäfte spezifiziert Basilius genau, während er über den Inhalt des zurückgeschickten Briefes kein Wort verlautet, und doch bittet er den Eusebius um seine Meinung; offenbar mußte also der Inhalt Eusebius bekannt sein. Brief 92 aber ist nicht ein Brief des Basilius allein, sondern mit ihm zeichnen auch noch 32 andere orientalische Bischöfe, darunter auch Eusebius; ferner ist dieser Brief nur durch den *συνδιάκονος Σαβίνος* nach Rom überbracht und daher dort nur als halboffiziell angesehen worden; auch enthält er nur Klagen über die orientalischen Zustände, ohne etwa die Orthodoxie der Bischöfe durch ein Symbolum zu beweisen. Gerade auf Symbole schien man nach Basilius in Rom sehr viel zu halten; daher auch seine konstante Warnung, sich mit bloßen Symbolen zu begnügen; so selbst noch in ep. 263, die von Ernst ins Jahr 373 datiert wird, also in eine Zeit, als der Konflikt mit Rom sich bereits behoben hatte. — Dann aber fällt die Behauptung, Basilius bestreite die Unfehlbarkeit, und die Streitfrage zwischen Basilius und Damasus wird eine Disziplinarfrage.[1]

[1] Man vergleiche übrigens nur Brief 214 n. 2, wo Basilius diejenigen, welche in Rom auf Grund abgelegter Glaubensbekenntnisse Briefe (für die Berechtigung zur Wiederaufnahme in die Kirche) erhalten hatten, beglückwünscht (*συγχαίρομεν τοῖς κομισαμένοις τὰ ἀπὸ Ῥώμης γράμματα*), mit der Hoffnung, es möchte das abgelegte Zeugnis auch ein aufrichtiges sein und ihm ein entsprechendes Leben folgen (*αὐτοῖς μαρτυρίαν εὐχόμεθα ἀληθῆ εἶναι ταύτην καὶ δι᾽ αὐτῶν τῶν ἔργων βεβαιουμένην*); über die meletianische Angelegenheit könne er sich nicht hinwegtäuschen lassen und nicht leichterdings über sie hinweggehen (*οὐ μέντοι τοῦτον γε ἕνεκεν*

Aber wie steht es dann mit der Annerkennung des Primates? Wir könnten zwar diese Frage übergehen, da sie mit unserem Paragraphen nicht direkt im Zusammenhang steht; allein da schließlich Primat und Unfehlbarkeit notwendige Korrelate sind und da es die Pietät von uns fordert, daß wir eine solche glänzende Leuchte der altchristlichen Zeit ungerechten Angriffen gegenüber verteidigen, so sei hier kurz auch zu dieser Frage Stellung genommen.

Vor allem muß Langen, wenn seine Behauptung wahr sein soll, die Möglichkeit erklären, daß Basilius gerade in dieser Frage ganz isoliert dastehe, obwohl er mit Bischöfen[1] des Orients und Occidents in Beziehung und Verkehr stand und daß das zwei Jahre nach seinem Tode (379) abgehaltene Konzil zu Konstantinopel den Kanon 3 aufstellen konnte: Constantinopolis episcopus habet honoris primatum post Romanum Episcopum, eo quod sit ipsa nova Roma.[2] Doch untersuchen wir Basilius' Schriften selbst. Aus den allgemein für echt anerkannten Briefen desselben, welche Langen gegenüber allein in Betracht kommen, läßt sich nicht eine Stelle erbringen, die gegen den Primat als solchen spricht. Gegen die Person des Damasus, gegen dessen Charakteranlagen allein richtet sich Basilius' Unmut. Daß aber Basilius immer und wieder in ein und derselben Angelegenheit an die „Occidentalen“[3] sich wendet und bei ihnen Hilfe suchte,

---

δυνάμεθά ποτε ἑαυτοὺς πεῖσα ἡ Μελέτιον ἀγνοῆσαι . . . ἢ τὰ ζητήματα ὑπὲρ ὧν ἐξ ἀρχῆς ἡ διάστασις γέγονε, μικρὰ ἡγήσασθαι, καὶ ὀλίγην ἔχειν διαφορὰν νομίσαι πρὸς τὸν τῆς εὐσεβείας σκοτόν); selbst wenn ein solcher Brief vom Himmel käme und der Empfänger desselben nicht den wahren Glauben (in seinen Taten) zum Ausdruck bringen würde, könnte er nicht mit ihm in Kirchengemeinschaft treten.

[1] Z. B. mit Athanas., vgl. dessen Apol. de fuga mea; Ambros. (sein Hymnus auf S. P. und P. »verso crucis vestigio — Simon honorem dans Deo! — Hinc Romae celsum verticem — Devotionis extulit — Fundata talis sanguine — et Vate tanto nobilis.«

[2] Vgl. Hefele, Konz.-Gesch. 2. Bd. S. 17.

[3] Rade, der wie Langen ein besonderes Gewicht darauf legt, daß B. nicht ausdrücklich in seinem Schreiben an die primatiale Jurisdiktion des römischen Stuhles sich wendet, gesteht selbst zu (Damasus, Bisch. v. Rom, 1882, S. 90): »Es ist nach durchgängigem Sprachgebrauch unter den »Abendländern« Rom in erster Linie mitbegriffen«.

dürfte wohl aus Verehrung des römischen Stuhles und aus Anerkennung seines Ranges erklärlich sein.

Ernst selbst datiert Briefe des hl. Basilius an den Occident in das Jahr 373, wo die Spannung bereits wieder nachgelassen hatte; so z. B. ep. 70 an Damasus; oder ep. 263 (von Ernst ebenfalls ins Jahr 373 datiert); sie ist ein glänzendes Zeugnis für die Anerkennung des Primates; der Occident wird in aller Ergebenheit ersucht, die getrübte Ordnung im Orient wiederherzustellen und Normen zu erlassen betreff Aufnahme in die oder Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft. Aber auch der Brief 66, den Ernst in der römischen Angelegenheit am frühesten ansetzen möchte, spricht ja die nämliche Idee aus,[1] so daß selbst Ernst zugeben muß:[2] „Den Gedanken selbst (daß nur die Occidentalen helfen können) nimmt er jedoch nicht für sich in Anspruch; wenn er sagt: *πάλιν οἶδα καὶ αὐτός* etc., so schließt er sich in einen Kreis Gleichdenkender ein (!); er will hier nur ein auch sonst vorgeschlagenes, vielleicht auch schon versuchtes Mittel zur Verbesserung der Lage im Orient gutheißen; nicht eine neue Idee (!) aussprechen, sondern nur in einer Tagesfrage Stellung nehmen."

Auf ep. 239 n. 2[3] bezugnehmend schreibt Allard[4] treffend: „On n'a pas de documents sur le fait précis qui fut l'occasion de ces reproches; à bon droit l'on s'étonnera de leur vivacité. Mais il faut se souvenir qu'ils se rencontrent dans une lettre toute confidentielle, écrite à un intime ami. Dans l'un des moments les plus cruels de sa vie, ayant vu l'échec de ses plus chères espérences, sentant la persécution se rallumer de toutes parts, atteindre ses amis

[1] *Πάλιν οἶδα καὶ αὐτὸς κατὰ τὴν ἐννπάρχουσάν μοι μετρίως τῶν πραγμάτων κατάληψιν, μίαν ἐπιγνοῦς ὁδὸν βοηθείας ταῖς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίας, τὴν παρὰ τῶν δοτικῶν ἐπισκόπων σύμπνοιαν.*

[2] a. a. O. S. 627.

[3] *Ἐμοὶ μὲν γὰρ τὸ τοῦ Διομήδους ἐπέρχεται λέγειν. Μὴ ὄφελες λίσσεσθαι· διότι, φησὶν, ἀγήνωρ ἐστίν ὁ ἀνὴρ . . . Ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ἄνευ τοῦ κοινοῦ σχήματος ἐβουλόμην αὐτων ἐπιστεῖλαι τῷ κορυφαίῳ.*

[4] Paul Allard, Saint Basile, Paris 1894, p. 141 s.

et ses proches, le saint évêque laisse s'épancher son âme, sans mésurer l'expression de paroles qui n'étaient pas déstinées à la publicité;"[1] der Brief ist also nicht die Widerspiegelung einer ruhigen und festen Überzeugung. Auch Cavallera[2] findet 'die Mißstimmung Basilius' für entschuldbar: „Il faut déplorer pour les mélétiens (zu denen Basilius in der Frage der Besetzung des bischöflichen Stuhles von Antiochien hielt) que l'évêque de Rome ait eu de tels informateurs sur l'état de l'orient; cette lettre (ep. Hieronymi 16, an Damasus) rend plus excusables les plaintes un peu trop vives de Basile sur l'ignorance des Occidentaux."

Nicht aus Plotin, wie Jahn behauptet,[3] sondern aus der kirchlichen Überlieferung hatte Basilius seine theologische Lehrentwicklung geschöpft und es dürfen hier Form[4] und Inhalt keineswegs verwechselt werden. Seinen Bildungs- und Entwicklungsgang beschreibt uns Basilius selbst; er rühmt sich, den Glauben, welchen er von seinen katholischen Eltern schon im Kindesalter überkommen, nicht verändert zu haben;

[1] Gerade die Tatsache, daß Basilius von seinem Vorhaben, einen »von den gewöhnlichen Umgangsformen abweichenden Brief« nach Rom zu schreiben, abließ, bezeugt seine Verehrung: »Mais il ne semble pas avoir donné suite à ce projet, formé sous le coup d'une émotion passagère. On le voit au contraire, adresser non à saint Damase mais, aux Occidentaux en général, soit vers la fin de 376 soit l'année suivante une longue lettre, d'un ton affectueux et concilient!« (Allard, a. a. O.)

[2] Cavallera Ferdinand, Le schisme d'Antioche, Paris 1905, p. 203.

[3] Jahnius, Basilius M. Plotinizans, Bernae 1838, p. 5.

[4] Daß hierin eine Verwandtschaft vorliegt, soll keineswegs geleugnet werden; sie zeigt sich schon in der Herübernahme der antiken Ausdrücke: *λόγος, εἰκων, δύναμις, ἐνέργεια, ἐπίνοια* etc. »Der Neuplatonismus blieb damals (4. Jahrhundert) ohne positiven Einfluß auf die Theologie und die kirchliche Literatur. Der Neuplatonismus bildet daher kein Element der theologischen Weiterentwicklung und darf darum in die Charakteristik des 4. Zeitalters nicht hineingezogen werden«; Ehrhard, altchristliche Literatur, Freiburg 1900, I. Bd. S. 626; vgl. auch Baumgarten Crusius: Kompendium der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig 1840, 1. Abteilung, S. 68.

nichts Fremdartiges hat er in denselben aufgenommen, wenn auch mit zunehmendem Alter diese Grundzüge der katholischen Lehre in ihm sich weiter entwickelten und aufgingen wie ein Samenkorn in fruchtbarer Erde.[1] Ausgangspunkt und Entwicklung seiner Glaubensüberzeugung waren demnach echt katholisch. Basilius beklagt sich öfters darüber, daß seine Gegner die profane Wissenschaft in die Theologie hineintragen, und wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß der nämliche Vorwurf auch ihm von seinen Zeitgenossen nicht erspart geblieben wäre,[2] wenn seine Theologie in Plotinismus aufginge; wir wenigstens können uns dieses Stillschweigen nicht anders erklären, zumal Basilius von Verunglimpfungen jeglicher Art — wie es scheint selbst aus dem eigenen Lager — sonst nicht verschont blieb.

Von den Männern der „Überlieferung" hat man besonders zwei genannt, denen Basilius sich eng anschließe, nämlich Origenes und dessen Schüler Gregorius Thaumaturgos.[3] Aber man hat auch von dieser Seite übertrieben, und es ist die Begründung keine stichhaltige. So schreibt Loofs in

[1] Ep. 223 n. 3: *Ἀλλ' οὖν ἔγε τοῦτο τολμᾶ καυχᾶσθαι, ἐν Κυρίῳ, ὅτι οὐδέποτε πεπλανημένας ἔσχον τὰς περὶ θεοῦ ὑπολήψεις, ἢ ἑτέρας φρονῶν μετέμαθον ὕστερον. Ἀλλ' ἣν ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ Θεοῦ παρὰ τῆς μακαρίας μάμμης Μακρίνης, ταύτην αὐξηθεῖσαν ἔσχον ἐν ἐμαυτῷ· οὐ γὰρ ἄλλα ἐξ ἄλλων μετέλαβον ἐν τῇ τοῦ λόγου συμπληρώσει, ἀλλὰ τὰς παραδοθείσας μοι παρ' αὐτῶν ἀρχὰς ἐτελείωσα. Ὥσπερ γὰρ τὸ σπέρμα αὐξανόμενον, μεῖζον μὲν ἀπὸ μικροῦ γίνεται, ταυτὸν δέ ἐστιν ἐν ἑαυτῷ, οὐ κατὰ γένος μεταβαλλόμενον, ἀλλὰ κατ' αὔξησιν τειλειόμενον· οὕτω λογίζομαι καὶ ἐμοὶ τὸν αὐτὸν λόγον διὰ τῆς προκοπῆς ηὐξῆσθαι οὐχὶ δὲ ἀντὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ὄντος τὸν νῦν ὑπάρχοντα γεγενῆσθαι.*

[2] Hat doch Gregor von Naz. den Nyssener getadelt (ep. 43) wegen seiner zu großen Anhänglichkeit an profane Studien, worunter höchst wahrscheinlich das Platonisieren seiner Lehrentwicklung zu verstehen ist.

[3] Gregor war ein begeisterter Verehrer seines Meisters, wie sein Panegyrikus bekundet, welchen er beim Abschied aus der Schule des Origenes in dessen Gegenwart (Hieronymus, De viris illustr. c. 65) hielt. Er vergleicht seinen Aufenthalt in dieser Schule mit dem Weilen der Stammeltern im Paradiese, und seinen Weggang bezeichnet er als eine zweite Flucht aus dem Paradies. (*Ὅτι δεύτερος ἐκ παραδείσου Ἀδὰμ ἐγώ* c. XII, in Orig. panegyr. Migne PP. gr. X.)

seiner Dogmengeschichte:[1] „Aus den Kreisen der origenistischen Rechten des Orients ging die jungnicänische Partei hervor, deren Mitglieder frühere Homoiusianer waren oder unter ihnen ihre Bildung erhalten hatten. Die Hauptvertreter dieser jüngern nicänischen Orthodoxie, die Vertreter der nicänischen Orthodoxie im Orient nach dem Tode des Athanasius, wurden die drei Kappadozier, alle drei eifrige Verehrer Origenes'". Letzteres ist ja richtig; eine pietätsvolle Verehrung für Origenes hatte sich seit den Tagen Gregors des Wundertäters in der Familie des Basilius vererbt; Basilius selbst hat in der Einöde am Pontus im Verein mit seinem Freunde Gregor von Nazianz die Mußestunden zur Herausgabe einer Blütenlese aus den Werken Origenes' benutzt. Unwahr aber ist es, daß Basilius je in seinem Leben den Homoiern angehörte.[2] Er kennt keinen δεύτερος θεός[3] oder ein ἕτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα; in dieser Hinsicht weicht er also von Origenes fundamental ab. Dazu kommt noch, daß Basilius in der Schriftauslegung sich rundweg zum historischen, buchstäblichen Sinn bekennt, Origenes aber vor allem den „mystischen Sinn des Hl. Textes zur Geltung bringen will, während er den geschichtlichen Sinn meist völlig vernachlässigt."[4] Basilius hat sich auch nicht gescheut, Kritik an Origenes zu üben; mag dieselbe an und für sich auch noch so sanft sein, bei der hohen Verehrung, die ihm Basilius zollte, ist sie doch stark genug, um zu zeigen, daß der Anschluß kein unbedingter war: „Origenes . . . erachten wir als einen Mann, der nicht durchgängig gesunde Ansichten über den Hl. Geist besitzt; manchmal hat er aber doch im Anschluß an die Tradition fromme Meinungen über den Hl. Geist geäußert, und so glaube ich, daß die Überlieferung oft die Männer zwingt, ihren eigenen Theorien zu widersprechen.[5] Der Widerspruch, den Basilius bei Origenes

[1] Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Halle, S. 153.

[2] Vgl. besonders § 6.

[3] Origenes c. Cels. 5, 39.

[4] Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., 1901, S. 129.

[5] De Spirit. s. c. 29.

erkennt, ist wohl kein anderer als der, daß Origenes einerseits den Hl. Geist dem Vater und dem Sohne unterordnet, ihm aber anderseits doch die Anbetung zukommen lassen will; denn nach Basilius gebührt die *προσκύνησις* nur dem einen wahren Gott.[1]

In Gregor Thaumaturgos, dessen geistige nahe Verwandtschaft mit Basilius besonders Holl[2] betont, konnte der Heilige allerdings einen festen Ausgangspunkt für seine ganze theologische Spekulation finden. Das Glaubensbekenntnis Gregors[3] hielt Basilius sein ganzes Leben lang für einen Kanon der Orthodoxie;[4] manche seiner Beweisführungen scheinen Gregors *ἔκθεσις* zur Vorlage zu haben; allein es wäre ungerecht, diese Tatsachen gegen Basilius' Originalität und Selbständigkeit ausbeuten zu wollen; für Basilius war ja die Erklärung und Einprägung der *ἔκθεσις* Gregors tatsächlich nichts anderes als der allererste Religionsunterricht, der ihm besonders durch seine Großmutter Macrina zuteil ward; daß letztere sich die Worte eines Mannes, an welchen die Erinnerung noch jahrzehntelang so frisch blieb, tief ins Gedächtnis eingegraben hat, darf nicht befremden, zumal man die Abfassung der *ἔκθεσις* mit einer an Gregor ergangenen göttlichen Offenbarung allgemein in Verbindung brachte.

In den Tagen des hl. Basilius waren übrigens die theologischen Fragen so eigentümlich gelagert, daß sich Basilius weder an den einen noch an den andern seiner Vorgänger unbedingt hätte anschließen können. Man darf nicht ver-

[1] Ebenda c. 6 und homil. c. Sab. et Ar. 31 600 D. — Auch der von Origenes verfochtenen These *οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ Θεῷ τὸ πᾶν* tritt Basilius entgegen (vgl. Redepenning, Origenes, 2. Bd., Bonn 1841—46, S. 292) mit den Worten: *Ἐμεῖς δὲ τῆς αὐτῆς λογιζόμεθα παρανοίας καὶ τῇ κτίσει προσμαρτυρεῖν τὸ αἴδιον, καὶ τὸν Δεσπότην τῆς κτίσεως ὁμολογίας ταύτης ἀποστερεῖν.* c. Eun. II, c. 17. 29, 608 D.

[2] Holl, Amphilochius v. Ikonium, Tübingen und Leipzig 1904, S. 117 ff.

[3] Ep. 210 n. 3: *ἐν Ἐκθέσειν πίστεως.*

[4] Ebenda: *εἴ τινας εὕρομεν τῷ παραδοθέντι κανόνι τῆς εὐσεβείας στοιχοῦντος.*

gessen, daß in der Zwischenzeit (Origenes bis Basilius) das Nicänum stattgehabt, welches mit seinen Bestimmungen das dogmatische Interesse auf viele neue oder bis anhin doch weniger berücksichtigte Punkte lenkte, man denke nur an die Begriffe von Wesen und Hypostase. Da war es aber gerade Basilius, der in der Fixierung der termini technici und ihrer Begriffe seine eigenen Wege einschlug, die in Zukunft von den Theologen nicht mehr verlassen wurden. Mit vollem Recht sagt Braun:[1] „So eifrig und gelehrt auch der Kampf gegen den vielgestaltigen Irrtum der Sabellianer, Arianer usw. über die Natur und Würde des Logos und Gottmenschen geführt wurde, so wenig finden wir in dieser Zeit (unmittelbar vor und nach dem Nicänum) größere Erörterungen über die Begriffe von Person und Natur. Ob Christus wahrer Gott und einer aus den drei göttlichen Personen, ob seiner Natur nach auch wahrer Mensch, ob zugleich Gott und Mensch — alle diese Fragen wurden mehr konkret behandelt, und erst durch den hl. Basilius . . . trat die Analyse der genannten Begriffe selbst in den Vordergrund"; oder an anderer Stelle:[2] „Unter den heiligen Vätern war es zuerst der hl. Basilius, welcher eine weitläufigere theoretische Erörterung des Personenbegriffes gab, und seine Theorie inauguriert für die Entwicklung desselben eine neue Periode." Seit Basilius ist das Prinzip von der *μία οὐσία* und den *τρεῖς ὑποστάσεις* niemals mehr außer kirchlichen Sprachgebrauch gekommen und hat in unberechenbarer Weise zur Klärung in den trinitarischen Fragen beigetragen und die Beilegung der schweren Streitigkeiten im Orient beschleunigt.

Wenn Basilius mit seinen Theorien erstlich auf Widerspruch stieß, sei es aus Mißverständnis, wie etwa bei Hieronymus,[3] sei es aus böser Absicht, so konnte doch seine allgemeine Anerkennung auf die Dauer nicht ausbleiben. Schon Hieronymus (sonst nicht gerade ein Freund des hl. Basilius) spendet ihm das schöne Lob:[4] „*Βασίλειος, καισαρείας τῆς*

[1] Braun, der Begriff »Person«, Mainz 1876, S. 5.
[2] a. a. O. S. 14.
[3] Vgl. dessen epist. 16.
[4] De vir. illustr. c. 116.

Καππαδοκῶν . . . ἐπίσκοπος κατὰ Εὐνομίου ἐξαιρήτους συνέταξε λόγους, καὶ περὶ Πνεύματος ἁγίου τεῦχος, καὶ εἰς τὴν ἑξαήμερον ὁμιλίας ἐννέα, καὶ ἀσκητικόν, καὶ βραχείας καὶ ποικίλας ὁμιλίας. Es zeigt dieser Katalog, wie rasch die Schriften des Heiligen Verbreitung fanden. Die beiden Gregore, auf die er befruchtend und anregend eingewirkt, waren voll Begeisterung und Bewunderung für ihren Bruder und Freund.[1] Auch der Occident, welchen er nachhaltig über den Stand der trinitarischen Fragen im Orient unterrichtete und auf das nachdrücklichste interessierte und so zwischen Occident und Orient ein Einverständnis erwirkte, wie es vielleicht in der Nachzeit sich nie mehr erwies, anerkannte Basilius' Orthodoxie und schöpfte aus seiner Lehre. So benutzte z. B. Ambrosius die Bücher des hl. Basilius über den Hl. Geist in ausgiebigster Weise,[2] so daß schon die Väter auf dem Konzil zu Florenz bemerkten, des Ambrosius Bücher über den Hl. Geist seien eine expositio der entsprechenden Schriften bei Basilius.[3] Eine glänzende und authentische Anerkennung seiner Orthodoxie fand Basilius aber mehr als 1000 Jahre nach seinem Tode auf dem Konzil zu Florenz, wo abermals ein Einverständnis des Occidents mit dem

[1] Dem hl. Gregor von Nyssa gelten die Worte des Basilius als Norm des rechten Glaubens. Er preist ihn als den Mund der Kirche, die goldene Nachtigall der Glaubenslehren (de vita s. Patris Ephraem Syri, Migne XLVI, 833 C), als das große Licht der Kirche (ebenda, 821 D). Wie ein Leuchtfeuer denen, die zur Nachtzeit auf dem Meere umherirren, sei er der Kirche erschienen und habe allen den geraden Weg gezeigt (In laudem fratr. Bas. M. XLVI, 796 D). Gregor selbst will gegen die Häretiker nur in der großen Menge ohne Namen kämpfen, unter dem Schutze des Basilius, während dieser »der edle Streiter Christi und kühne Kämpfer gegen die Widersacher, der große, schwerbewaffnete Soldat des Hl. Geistes ist, der die Vollrüstung der Apostel angelegt und durch den Schild des Glaubens gesichert ist, der die Waffe der Abwehr, das Schwert des Heil. Geistes meine ich, stets vorhält, Vorkämpfer ist in der Streitschar des Herrn im Geisteskampfe gegen die Häresie«. (c. Eun. l. 12 M. XLV, 913 A. sqq.)

[2] Vgl. besonders Schermann: Die griechischen Quellen des heil. Ambrosius in 11. III de Spirit. S., München 1902, S. 59 ff.

[3] Das nämliche Urteil findet sich bei Baronius; vgl. Migne, Bd. XVI, admonitio in »de Spiritu Sancto libros tres s^i. Ambrosii«, p. 702.

Orient erzielt werden sollte. War dereinst Basilius ein begeisterter Verteidiger der Rechtgläubigkeit des noch kirchlich gesinnten Orients, so sollten jetzt seine Schriften die schwerbegründete und unabweisbare Anklage auf Glaubensabfall des Orients erheben.

§ 3.

Stand der trinitarischen Fragen im 4. Jahrhundert; Veranlassung für Basilius zur Darlegung seiner Lehre.

Es soll hier nicht eine ausführliche Geschichte der Irrlehren entworfen werden, welche im 4. Jahrhundert so mächtig emporwucherten; uns interessiert vor allem der Inhalt und die innere Begründung dieser Lehren. Insofern jedoch auch die äußern Umstände, d. h. die Art und Weise, wie nach außen hin die Irrlehren den Kampf gegen die Orthodoxie führten, in diesem Kampfe auf die eigentümliche Fassung der orthodoxen Lehre einwirkten, müssen wir diese Irrlehren auch kurz in ihrer Geschichte verfolgen.

Der Kirche gefährlichster Feind war damals entschieden der Arianismus. Arius' erstes Auftreten fällt in die Zeit von 318—320. Seine Lehre ist folgende: zeugen und gezeugt sein sind endliche, zeitliche Begriffe; der Sohn Gottes ist folglich nicht ewig, also auch nicht Gott, *καὶ οὔκ ἐστιν ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη . . . χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις.*[1] Der Ausdruck *ὁμοούσιος* ist verwerflich, denn er ist nicht biblisch und läßt einen doppelten Sinn zu; er kann einerseits sabellianisch ausgelegt werden;[2] andererseits kann er aber auch eine Teilung des göttlichen Wesens besagen, ähnlich wie wenn man den Ausdruck auf die Kreaturen überträgt; Gott aber ist unterschiedlos einfach. Bei dieser Überspannung der Transzendenz Gottes kam Arius auch auf die Notwendigkeit, Mittelwesen

[1] Thalia, ap. Athan. Or. II. c. Arian. n. 9.

[2] Vgl. Athanasius, Hist. ad monach. c. 42. Paul von Samosata gebrauchte in der Tat das *ὁμοούσιος* in diesem Sinn, und eine Synode von Antiochien verwarf mit dieser Deutung auch den Ausdruck; vgl. Schwane, Dogmengeschichte, vornic. Zeit, 2. Aufl., 1892, S. 148.

anzunehmen, durch welche Gott mit der Außenwelt in Verbindung treten könne: „als Gott die gewordene Welt erschaffen wollte, sah er, daß sie der lautern Hand des Vaters und der Erschaffung durch ihn nicht teilhaft werden könne, darum brachte er zuerst den Einzigen hervor, welchen er Sohn nannte, damit durch ihn, der so zum Vermittler geworden, alles geschaffen würde".[1] — Wenn wir diese Lehre analysieren, so erkennen wir in ihr ein zweifaches Element: vor allem ein philonisch-neuplatonisches, oder das subordinatianische, nämlich die Unterordnung des Logos unter den Vater. Verschiedene Gründe mögen Arius zu dieser Annahme bewogen haben, wahrscheinlich schwört er aber hier auf die Worte seines Meisters Lucian,[2] der wenigstens in seiner spätern Periode zu Alexandrien subordinatianische Theorien aufstellte; letztere fanden, um in tätige Opposition zu Sabellius zu treten, seit Origenes in Alexandrien immer noch fruchtbaren Boden. — Ein zweites Element können wir bezeichnen als ein rationalistisch-gnostisches, bestehend in der Übertragung oder Anwendung naturalistischer Anschauungen auf Göttliches und Übersinnliches, verbunden mit einer rationalistischen Interpretierung der Hl. Schrift und Verwerfung der Tradition. Wie kam Arius auf diesen rationalistischen Standpunkt? Wir glauben auf rein sekundäre Weise; hatte sich Arius in der Gottes- und Logoslehre auf neuplatonischen Boden gestellt, so mußte er konsequent auch in der Beweisführung das Gebiet der Offenbarung verlassen und zum Rationalismus seine Zuflucht nehmen. So enthält denn auch seine ganze Lehre wenig Originelles. Im Vergleich mit Philo ist er noch extremer; die Menschwerdung hat nach Arius nur den Zweck, durch Lehre und Beispiel zu bessern, höhere Attribute des Logos, welche Philo aus der alttestamentlichen Weisheits- und Messiaslehre aufnahm, läßt Arius fallen. „Das hehre Bild, das bei dem jüdischen Philosophen wenigstens in schwan-

[1] Vgl. Athanas. orat. c. Ar. II, 74.

[2] Daß Arius aus der Schule Lucians hervorging, zeigt sein Brief an seinen Meinungsgenossen Eusebius von Nicodem., den er im genannten Schreiben als *Συλλουκιανιστής* begrüßt. (Theodoret., Hist. eccl. I, 5.)

kenden Umrissen wiedergegeben ist, wird bei dem entarteten Christen zum scharfgezeichneten Zerrbilde."[1] Den Neuplatonikern und Gnostikern gegenüber läßt er das Mittelwesen durch Schöpfung, nicht durch Emanation entstehen; dieser Vermittler (Logos) ist daher auch nicht vermöge seiner Natur, sondern nur durch seinen Willen unveränderlich.[2] — Arius' Lehre verbreitete sich rasch und fand viele Anhänger; seit Origenes' Zeiten waren subordinatianische Theorien und Ansichten in Alexandrien nimmermehr ganz zum Erlöschen gekommen; so bedurfte es bloß eines Windstoßes, und die Glut entfachte sich zum helllodernden Feuer; verschiedene Faktoren, die Hefele in seiner Konziliengeschichte[3] namhaft macht, schürten mächtig durch Jahrzehnte hindurch das einmal entfachte Feuer.

Dem immer heftiger werdenden Umsichgreifen dieser Irrlehre sollte die allgemeine Synode von Nicäa (325) Einhalt gebieten. Auf dieser Synode wurde nun das Verhältnis des Sohnes zum Vater mit ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ bezeichnet. Wie dieser Ausdruck in dem von der Synode aufgestellten Symbolum nicht gleich als erstes Attribut des Sohnes auftritt, so ging er auch auf der Synode erst als das Produkt längerer Debatten hervor. Die Eusebianer, eine mit den Arianern stark befreundete, ja im Grunde genommen sich mit ihr deckende Partei, wollten bei den Verhandlungen namentlich dahin wirken, daß man statt der arianischen Ausdrücke (κτίσμα, ποίημα, ἐξ οὐκ ὄντων) biblische Ausdrücke zur Bezeichnung der kirchlichen Lehre wähle, hoffend, dieselben würden unbestimmt und allgemein genug sein, um eine andere, von der gewöhnlichen Exegese abweichende Deutung zu gestatten; und wirklich, als die Väter, diesem Vorschlag gemäß, sich biblischer Ausdrucksweisen bedienten, wie der Logos sei ἐκ τοῦ θεοῦ, oder der Logos sei die Kraft Gottes, das ewige Bild des Vaters, diesem ganz ähnlich, unveränderlich und wahrhafter Gott, da zeigte es sich alsbald, daß die Eusebianer sämtliche Redeweisen rein kreatürlich

[1] Willmann, a. a. O. S. 181.
[2] Athanas. c. Ar. n. 35.
[3] I. Bd. S. 277.

faßten und so auf den Sohn übertrugen. Um solcher Schriftauslegung die Spitze abzubrechen, griff man zu den in der Schrift nicht formell enthaltenen Ausdrücken *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ*, und *ὁμοούσιος τῷ Πατρί*.[1] — Aber auch nach dem Synodalbeschluß ward das Feuer der Häresie keineswegs ausgelöscht; während die Orthodoxen aufrichtig und überzeugungsvoll auf dem Konzil das *ὁμοούσιος* unterschrieben und in demselben den wahren Logosglauben ausgedrückt sahen, schürten die Eusebianer vorerst im geheimen und dann, als Konstantin ihrer Partei mehr sich zuneigte, auch offen das Feuer der Irrlehre. Aber den Keim seines Unterganges hatte der Arianismus doch vom Nicänum weg mitgenommen, nämlich die Spaltung in mehrere Parteien, in eine gemäßigte[2] (semiarianische) und eine extreme.[3] Auf den zahlreichen Synoden, die gehalten wurden, neigte der Sieg bald dieser, bald jener zu. Die Semiarianer schlossen sich immer mehr und mehr den Orthodoxen an, besonders als sie unter Kaiser Valens mit ihnen das nämliche Los der

[1] Vgl. Athanas. de decret. Syn. Nic. c. 20.

[2] Dieselbe war selbst wieder eine mehrfach verzweigte, indem man entweder bloße Weglassung des *ὁμοούσιος* oder Verwerfung dieses Ausdruckes verlangte oder durch ein bloßes *ὅμοιος* zu vermitteln suchte; aber auch über diesen letztern Terminus herrschte keine Einigung; die Ähnlichkeit war eine bald mehr bald weniger bestimmte. Dieses Schwanken erwähnt auch Basilius in ep. 244: *Ἄνθρωποι δὲ ταῖς νεφέλαις ἐοίκασι, πρὸς τὰς τῶν πνευμάτων μεταβολὰς ἄλλοτε κατ' ἄλλο μέρος τοῦ ἀέρος ἐμφερομέναις. Ἀρείῳ κατηκολούθουν τὸ ἐξ ἀρχῆς, μετέθεντο πρὸς Ἑρμογένην. — Ἐκοιμήθη Ἑρμογένης, καὶ πάλιν μετέστησαν πρὸς Εὐσέβιον, ἄνδρα κορυφαῖον τοῦ κατὰ Ἄρειον κύκλου. Ἐκεῖθεν ἐκπεσόντες δι' αἱ δήποτε αἰτίας, πάλιν ἀνέδραμον εἰς τὴν πατρίδα, καὶ πάλιν τὸ Ἀρειανὸν ὑπέκρυπτον φρόνημα. Παρελθόντες εἰς τὴν ἐπισκοπήν, ἵνα τὰ ἐν μέσῳ παραλίπω, ὅσας ἐξέθεντο πίστεις; ἐπ' Ἀγκύρας, ἄλλην, ἑτέραν ἐν Σελευκείᾳ, ἑτέραν ἐν Κωνσταντινουπόλει, . . . ἐν Λαμψάκῳ ἑτέραν, μετὰ ταῦτα τὴν ἐν Νίκῃ . . . νῦν πάλιν τὴν ἐν Κυζίκῳ . . . τοσοῦτον δὲ ἀκούω, τὸ ὁμοούσιον κατασιγάσαντες, τὸ κατ' οὐσίαν ὅμοιον νὺν ἐπιφέρουσι.*

[3] Sie trat besonders wieder hervor nach dem Siege des Arianismus über die Orthodoxen auf den Synoden zu Arles und zu Mailand; ihre Hauptanwälte waren Aëtius und dessen Schüler Eunomius. Gegen letztern schrieb Basilius die Verteidigung des katholischen Dogmas in drei Büchern. (Die unter dem Namen des hl. Basilius als 4. und 5. Buch gegen Eunomius

Verfolgung teilten, und gewiß hat auch der versöhnende und zugleich aufklärende Geist der damaligen Kirchenväter, so unseres Basilius, manchen verirrten Bruder der wahren Kirche wieder zurückgeführt. Mit dem Aussterben des Semiarianismus, der Stütze des Arianismus, hatte auch des letztern Stunde geschlagen; wegen seiner Schroffheit konnte er keinen Anhang mehr finden. Als Gratian sich gegen alle Sekten (mit Ausnahme der Eunomianer, Photinianer und Manichäer) tolerant erwies und unter Theodosius schließlich das Konzil zu Konstantinopel zustande kam, hatte sich der Streit um das ὁμοούσιος bereits gelegt, und die Synode hatte sich nur noch gegen die Pneumatomachen auszusprechen und ihnen gegenüber die Lehre vom Hl. Geist genauer und ausdrücklich zu formulieren. In eine neue und letzte Entwicklungsphase hatte nämlich Macedonius den ganzen Trinitätsstreit geführt, indem er konsequent auch das Verhältnis des Hl. Geistes zum Vater und zum Sohne in den Bereich der Erörterung zog und in pneumatomachischer Weise löste, d. h. durch die Behauptung, der Hl. Geist sei niedriger als der Vater und der Sohn; er sei ihr Diener, den Engeln ähnlich und eine Kreatur des Sohnes.[1] — Auf mehreren Synoden ist diese Irrlehre verworfen worden: zu Alexandrien,[2] zu Rom unter Papst Damasus,[3] ferner auf einer illyrischen Synode[4] und schließlich auf der zweiten allge-

kursierenden Schriften werden heute fast allgemein als unecht angesehen und scheinen den sonstigen Schriften Basilius' gegenüber in vielen trinitarischen Fragen ein entwickelteres Stadium darzustellen und daher aus späterer Zeit zu entstammen; wir werden sie nur ganz sekundär in unsern Beweisführungen benützen). Auf Eunomius scheinen die genannten 3 Schriften deprimierenden Eindruck gemacht zu haben, so daß er mit seiner Gegenschutzschrift wartete bis nach dem Tode des Heiligen. Philostorgius behauptet zwar, Basilius sei, als er die Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας gelesen, vor Bestürzung vom Schlage getroffen worden (lib. VII, c. 12); allein schon Photius bemerkte, Eunomius habe seine zweite Schutzschrift erst nach dem Tode des hl. Basilius veröffentlicht. (Photii Bibl. Cod. 138.) Auf Eunomius' Lehre werden wir an anderer Stelle des nähern eingehen.

[1] Sozom. H. E. 4, 27.

[2] Im Jahre 362, vgl. Ruf. H. E. 1, 29, Migne PP. lat. XXI, 499.

[3] Vgl. Damas. ep. 4 ad Psul. Antioch. Migne PP. lat. XIII, 558.

[4] Theodoret H. E. 4, 8, Migne PP. gr. LXXXII, 1138.

meinen Synode (381) zu Konstantinopel. Man mag darüber streiten, ob das heutige symbolum Constantinopolitanum auf dieser Synode verfaßt worden, sowie ob es dem Wortlaute nach eine bloße Erweiterung des Nicänums sei,[1] sicher ist, daß die nicänische Lehre von der Wesensgleichheit der göttlichen Personen gegenüber den Pneumatomachen auch auf den Hl. Geist ausgedehnt wurde.

Basilius hat seine Lehre vom Hl. Geist niedergelegt besonders in den Schriften: III. Buch gegen Eunomius und in seinem Buch *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, welches er auf Wunsch seines Freundes Amphilochius, Bischofs von Ikonium, verfaßte.[2]

[1] Vgl. Kunze, Das nicänisch-konstantinopol. Symbol, in »Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche«. Leipzig, III. Bd., 3. Heft, 1898, S. 1. »Zum Nachweis, daß eine Erweiterung des Nic. auf C. nicht so habe lauten können, diene das Verhalten eines der geistigen Väter jener Synode, das Basilius von Cäsarea.« K. meint damit Basilius' Hochschätzung der Formel des Nic. »Sollte man nun zu Konstantinopel aus N. die wichtige Formel, *τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* haben ausfallen lassen und dagegen zu *γεννηθέντα* die nicht unbedenkliche (!) Zeitbestimmung *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* wieder eingefügt haben?«

[2] Vgl. ep. 231 und ep. 248. — Basilius fand auch Gelegenheit, dem Sabellianismus gegenüber, besonders in der Angelegenheit des Marcellus von Ancyra, sich auszusprechen.

Erster Abschnitt.

Die Stellung des hl. Basilius zum Nicänum.

§ 4.

Von der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens.

Der hauptsächlichste wissenschaftliche Vertreter des jüngern aber schroffern Arianismus und Gegner der nicänischen Orthodoxie war der Bischof von Kyzikos Eunomius. In seiner Apologia verfocht er mit gewandter Dialektik die arianischen Irrtümer. Basilius nahm Anlaß, in seinem *Ἀνατρεπτικός* die in der Apologia niedergelegten Lehranschauungen über göttliches Wesen und innergöttliche Verhältnisse zu widerlegen und so seine Stellung zum Nicänum zu markieren.

Nach Eunomius ist nur der Vater wahrer Gott; er ist der Ungezeugte, aus welchem alles geworden ist; auch der Sohn ist sein Geschöpf; Eunomius bevorzugt daher auch den Namen „der Ungezeugte" vor dem Namen „Vater".[1] Insoweit stimmt Eunomius mit dem altarianischen Lehrsystem vollkommen überein; nur möchte Eunomius diesem System über einen toten Punkt hinaushelfen. Da nämlich die kirchlichen Lehrer den Arianern eine Wahrheit entgegenzuhalten pflegten, welche diese bei ihrem starren Deismus anerkennen mußten, daß nämlich der menschliche Verstand nicht in die Geheimnisse der göttlichen Natur eindringen könne, und daraus den Schluß zogen, daß man die ewige Zeugung des wesensgleichen Sohnes aus dem Vater wegen ihrer Unbegreiflichkeit nicht verwerfen dürfe, so bemühte sich Eunomius, seinen Gegnern diese Waffe zu entwinden, und maß sich das

[1] c. Eun. I n. 5.

allumfassende, komprehensive Erkennen der göttlichen Wesenheit bei.[1] „Welche Überhebung und welcher Übermut, daß er sich anmaßt, das Wesen Gottes, der über alles ist, gefunden zu haben!“[2] Die Eunomianer machten es sogar den kirchlich Gesinnten zum Vorwurf, daß sie einen Gott verehrten, den sie nicht kennen. „Verehrst du das, was du kennst, oder verehrst du das, was du nicht kennst? Wenn wir antworten, was wir kennen, das verehren wir, dann erwidern sie uns sogleich, welches ist die Essenz desjenigen, was ihr verehrt? Wenn wir bekennen, die Essenz nicht zu begreifen, dann geben sie uns den Vorwurf zurück: also verehrt ihr, was ihr nicht kennt.“[3]

Wenn nun Eunomius den Begriff des Wesens Gottes aufstellen sollte, so mußte er den Orthodoxen gegenüber ein doppeltes Moment ins Auge fassen: es mußte ein Gottesbegriff gewählt werden, der für ein komprehensives Erkennen seitens der Kreatur keine Schwierigkeit bot, um so dem erwähnten Einwurf die Spitze zu brechen; zugleich aber galt es auch einen Begriff zu wählen, der den wahren Gott zu einem einpersönlichen machte, der neben sich keine andere wesensgleiche Person duldete. Diesem zweifachen Ende diente der Begriff des abstrakten, einfachen, eigenschaftslosen Seins, des ursprungslosen (*τὸ ἀγέννητον*) unmittelbaren Seins vorzüglich; denn wer Gott also kennt, der begreift ihn, da ja den Begriff des Seins auch das mit Vernunft begabte Geschöpf durch seine Abstraktionstätigkeit zu entwickeln vermag, und wenn Gottes Wesen gleich ungezeugtes Sein ist, dann ist der gezeugte Sohn nicht wahrer Gott. Es lag im Interesse des Eunomius, das Ungewordensein, welches dem Wesen Gottes eigentümlich ist, mit dem persönlichen Merkmal des Vaters, dem Ungezeugtsein, zu verwechseln; hätte er ersteres (*ἀγένητον* im Unterschied von *ἀγέννητον*) als das Wesen Gottes gefaßt, so hätte Basilius einfach erwidern können, daß es wie dem Vater, so auch dem Sohne und dem Hl. Geiste eigne. Da man sich damals aber auch ortho-

[1] Vgl. Schwane, Dogmengesch. patrist. Zeit, 2. Aufl. Freiburg 1895. S. 19 f.

[2] c. Eun. l. I c. 12. [3] Ep. 234 n. 1.

doxerseits wenig um die Schreibweise (ἀγέν[ν]ητον) kümmerte und Basilius überhaupt sich ungern auf einen Silbenstreit einließ, so glaubte er, den Gegner mit mehr und sichererem Erfolge schlagen zu können, wenn er ihm gegenüber überhaupt ein komprehensives Erkennen Gottes von seiten der menschlichen Vernunft verneine.

Ausgehend von einer höchst konkreten Gottesidee spricht Basilius allen Geschöpfen ein komprehensives Erkennen Gottes ab: Gott ist die Wahrheit, die unendliche Majestät;[1] er ist Weisheit, Macht, Güte, er ist unser und der Welt Schöpfer.[2] Was wir von Gott mit unserer Vernunft erkennen, ist, daß es einen Gott gibt (ὅτι ἔστι Θεός) und diese Kenntnis verschaffen wir uns aus den Geschöpfen, in welchen wir seine Weisheit, seine Macht, seine Güte wahrnehmen und alles, was unsichtbar ist an ihm, schöpfen wir aus der Erkenntnis der Weltschöpfung;[3] und weil Gott der Herr der Welt ist, so ist er auch unser Herr;[4] das alles erkennen wir an Gott, nicht aber dessen Wesen;[5] ja wer glaubt, dasselbe zu begreifen, der kennt überhaupt Gott nicht;[6] die Erkenntnis des Wesens Gottes übersteigt unsere Vernunft (τὶ δὲ ἡ οὐσία, ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι). Von dem Wesen Gottes wissen wir nur, daß wir es nicht begreifen können; wir verehren also dasjenige, von welchem wir zwar nicht wissen, was seine Usie sei, wohl aber, daß sie sei.[7] Basilius erhärtet diese seine Behauptung noch durch ein einleuchtendes argumentum a minori ad maius. „Es zeugt von ungeheuerlicher Überhebung, die Substanz Gottes begreifen zu wollen; die, welche solches behaupten, möchte ich fragen, was sie denn von der Erde halten, auf welcher wir wohnen und aus der wir geboren (geworden) sind; was für eine Substanz werden sie ihr zuteilen, auf daß wir ihnen, wenn sie uns von unter uns liegenden Dingen einwandfrei berichten, auch den Glauben schenken, wenn sie von Dingen ein Urteil abgeben, die über

[1] Ep. 233 n. 2.
[2] Ebenda n. 1.
[3] Mit unverkennbarem Anklang an Röm. 1, 20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου . . . καθορᾶται.
[4] Ep. 235 n. 1.
[5] Ep. 234 n. 1.
[6] Ebenda n. 2.
[7] Ebenda.

allen Intellekt hinausgehen. Wie ist also die Erdsubstanz beschaffen? Auf welchem Wege gelangen wir zu einem komprehensiven Erkennen derselben? Auf dem Wege der Vernunft oder der sinnlichen Wahrnehmung? wenn letzteres, dann fragt es sich, mit welchem Sinnesorgan; vielleicht mit dem Auge? aber dieses nimmt nur Farben wahr; vielleicht mit dem Tastsinn? aber dieser dient nur zur Unterscheidung des Harten und Weichen, des Warmen und Kalten; niemand aber wird solches (diese Accidentien), wenn er nicht etwa von höchster geistiger Umnachtung befangen ist, Substanz nennen. Was soll ich noch vom Geschmacksinn oder vom Geruchsinn sprechen? der eine hat die Säfte, der andere die Dämpfe zu seinem Objekt; das Gehör nimmt die Töne und Stimmen wahr, die nichts mit der Erde zu schaffen haben. Es bleibt ihnen also nur noch übrig zu sagen, daß sie durch das Wort (vom Hörensagen) die Substanz kennen gelernt; aber durch was für ein Wort, wo steht es in der Hl. Schrift, oder welcher Heilige hat es überliefert?“ [1] „Derjenige, welcher uns von der Schöpfung erzählte, belehrte uns bloß darüber, daß Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen, . . . was aber ihre Substanz sei, wollte er nicht neugierig untersuchen. . . . Und auch durch keines weisen und frommen Mannes Rede haben wir sie (die Erdsubstanz) vernommen. Welcher Weg bleibt denn da noch übrig, der uns zum gewünschten Erkennen führt? sie mögen uns antworten, sie, die alles, was unter ihnen liegt, verachten, den Himmel und die Himmelsmächte übersteigen und sich im Geiste mit der ersten aller Substanzen verbinden (sie ihrem Verstande anzupassen versuchen). Aber es scheint, daß die Anmaßung das schwerste aller menschlichen Laster sei und diejenigen, welche damit behaftet sind, zu teuflischen Verbrechen führe; und so haben denn auch diese (Eunomius und sein Anhang), die nicht einmal die Erdsubstanz, welche sie mit ihren Füßen treten, kennen, in Frechheit sich angemaßt, die Substanz des Gottes aller Dinge zu bestimmen.[2]

[1] c. Eun. l. I c. 12. — Die Beschreibung der Funktionen der Sinnesorgane zeigt große Ähnlichkeit mit den entsprechenden Ausführungen bei Aristoteles, De anim., II, 11. [2] Ebenda c. 13.

Was Basilius gleichsam durch die Vernunft erschlossen hat, das findet er auch in der Hl. Schrift bestätigt: die Hl. Schrift berichtet zwar von verschiedenen Erscheinungen Gottes, aber nirgends hat er seine Substanz kundgetan: „Er wollte Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs genannt werden (exod. 11, 2, 3), damit hat er uns aber nicht einmal seinen eigenen Namen geoffenbart,[1] geschweige denn seine Substanz . . . dem Eunomius aber hat Gott wahrscheinlich nicht nur seinen Namen, sondern auch seine Substanz mitgeteilt.[2] Auch diejenigen, welche eine Gotteserkenntnis besitzen, wie der Apostel Paulus, der drei Tage in den Himmel entrückt war, sie hatte, vermögen nicht Gottes Wesen zu erkennen.[3] — Was sollen des Apostels Worte bedeuten: ex parte cognoscimus (I. Kor. 13, 9), wohl nichts anderes, als daß wir zwar wissen, daß Gott ist, daß dessen Essenz uns aber verborgen bleibt.[4] Ja nach Basilius spricht die Hl. Schrift nicht nur dem menschlichen Verstande, sondern allen vernünftigen geschaffenen Wesen ein Begreifen des göttlichen Wesens ab.[5]

---

[1] Nach Basilius ist nämlich der Name Gottes (*θεός*) nur die Benennung einer einzelnen Tätigkeit Gottes, nämlich des *τεθεικέναι* oder des Schauens: *παρὰ τοῦ τεθεικέναι τὰ πάντα ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα ὁ Θεὸς ὀνομάζεται.* Ep. 8 n. 11; die Ableitung des *Θεός* von *τεθεικέναι* findet sich schon bei Theophil. ad Autolyc. l. I c. 4 T. XI. 1029 A. Gregor v. Nyss. leitet *θεός* von *θεᾶσθαι* ab und findet eine Bestätigung dieser Ableitung in gen. 1, 4 »Gott sah«; (In gen. 3, 5). Gregor v. Naz. gibt die Ableitung von *θέειν,* oder von *αἴθειν* unter Berufung auf Deut. 4, 24 an: (Orat. 30 n. 18); vgl. auch Diekamp, d. Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa. Münster 1896. I. Teil, S. 107.

[2] c. Eun. I c. 13. [3] Ebenda. [4] Ep. 235.

[5] c. Eun. l. I c. 14. *Οἶμαι δὲ οὐκ ἀνθρώπους μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν λογικὴν φύσιν ὑπερβαίνειν αὐτῆς τὴν κατάληψιν, λογικὴν δὲ νῦν τὴν ἐν τῇ κτίσει λέγω. Υἱῷ γὰρ μονῷ γνωστὸς ὁ Πατὴρ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.* Aus der Tatsache, daß der Hl. Geist die Geheimnisse Gottes (Gott überhaupt) kennt, und daß er selbst hinwiederum für unsern Verstand unerforschlich ist, leitet Basilius den Beweis für dessen Gottheit her. (De Spir. S. c. 22.)

§ 5.

Die vom Konzil zu Nicäa definierte Wesenseinheit.

In dem Sprachgebrauch der katholischen Dogmatik hat wohl kein Ausdruck eine so eigentümliche Geschichte hinter sich, wie das uns jetzt geläufige *ὁμοούσιος;* zu Antiochien (269) verworfen gegenüber Paul von Samosata,[1] welcher ihm eine sabellianische Deutung unterlegte, wurde der Terminus auf dem Konzil von Nicäa (325) sanktioniert und zum Schibboleth des orthodoxen Glaubens erhoben.

Die Bedeutung des nicänischen *ὁμοούσιος* ist nur im Zusammenhang mit den ihm vorausgehenden und nachfolgenden Bestimmungen des Symbolums zu interpretieren, und so besagt es denn eine numerische[2] Einheit des göttlichen Wesens. — Wir halten es für notwendig, das Nicänum an der fraglichen Stelle im Wortlaut wiederzugeben:[3] *„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τὲ καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς Μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός· Θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα· ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. . . . τοὺς δὲ λέγοντας· Ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καί ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ τρεπτὸν...τοὺς τοιούτους ἀναθεματίζει ἡ Καθολικὴ καὶ Ἀποστολικὴ Ἐκκλησία.“* Wir hatten schon Gelegenheit, auf die exegetischen Gewaltdeutungen der Arianer hinzuweisen. Ihnen gegenüber behaupteten die Väter folgendes:

1. Der Sohn ist aus Gott dem Vater (was man schließlich auch von den Geschöpfen sagen kann); aber er ist aus Gott durch

[1] Bas. ep. 52 n. 1: *καὶ γὰρ τῷ ὄντι, οἱ ἐπὶ Παυλοῦ τῷ Σαμοσατεῖ συνελθόντες, διέβαλον τὴν λέξιν ὡς οὐκ εὔηχον;* vgl. Athanas. de decr. syn. Nic. c. 43.

[2] Mit dem Ausdruck »numerische Einheit« hätte sich Basilius wohl kaum befreunden können (vgl. § 6), allein da er sich bei den Theologen der spätern Zeit ganz im rechtgläubigen Sinn eingebürgert hat, so haben auch wir ihn beibehalten.

[3] Hefele, Konziliengeschichte, 1. Bd. S. 281; ebenso zitiert bei Basilius ep. 125 n. 2 und ep. 140 n. 2.

Zeugung aus der Substanz des Vaters (aus ihr allein, nicht etwa wie bei der geschöpflichen Zeugung zwei Individuen sich zu einem Prinzip der Zeugung vereinigen). Entweder ist nun die Substanz des Vaters teilbar, oder wenn nicht, dann muß ein und dieselbe Substanz im Vater und im Sohne sein; eine dritte Möglichkeit ist nicht denkbar; nun aber verwarfen sowohl die Arianer als auch die Orthodoxen stetsfort und entschieden eine Teilung des göttlichen Wesens; der spätere Vorwurf der Arianer, das ὁμοούσιος bedeute eine Trennung, hat zur Voraussetzung, daß man sich beiderseits gegen eine solche Trennung des göttlichen Wesens aussprach; also ist in Vater und Sohn ein und dieselbe Substanz. — Die dem ἐκ τῆς οὐσίας folgenden Ausdrücke sind mit ihm gleichbedeutend, nur wird statt des Abstraktums (οὐσία) das Konkretum (Gott, Licht, wahrer Gott) gesetzt.

2. Weil der Sohn also mit dem Vater ein und dieselbe Substanz hat, ist er ὁμοούσιος τῷ Πατρί. Das ὁμοούσιος erfüllt an dieser Stelle gleichsam eine doppelte Aufgabe: es ist Schlußfolgerung des vorausgehenden ἐκ τῆς οὐσίας und es ist zugleich erläuternd, weil es, auf das Göttliche angewandt, bedeutet, daß alles Fremdartige, jede Ungleichheit zwischen Vater und Sohn ausgeschlossen sei; an und für sich kann es ja auch auf das Menschliche übertragen werden, wie dies Basilius ja auch getan hat,[1] aber dann besagt ὁμοούσιος eben nur eine spezifische Wesenseinheit.[2]

[1] C. Eun. l. II c. 4: οὐδὲν ἕτερον τοῦ λόγου ἢ τὸ ὁμοούσιον πάντων ἀνθρώπων ἀποσημαίνοντες.

[2] Ganz dasselbe geht auch aus der negativen Fassung des Symbolums hervor: »Diejenigen, welche sagen, er (der Sohn) sei von einer andern Hypostase oder Usie (als der Vater) . . . diese belegt die katholische Kirche mit dem Bann. »Das Nicänum gebrauchte nämlich die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις noch als identisch.« (Hefele a. a. O. S. 282); also verurteilt das Konzil diejenigen, welche den Sohn dem Vater nicht wesensgleich setzen. Basilius hat sichtlich unrecht, wenn er (ep. 125) meint, das Konzil habe sich gewiß nicht tautologisch ausdrücken wollen und gebrauche daher οὐσία und ὑπόστασις nicht für identisch. Allein gerade weil zur damaligen Zeit diese Ausdrücke noch als identisch gebraucht werden konnten, mußte das Konzil beide nebeneinander setzen; der Sinn von ὑπόστασις wird gleichsam durch das nachfolgende ἢ οὐσίας klargelegt und so ist jede Zweideutigkeit ausgeschlossen; ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως

Mit fortschreitender Schärfe und Klarheit wird also die Einheit des göttlichen Wesens vom Nicänum bestimmt als numerisch eine. Der hl. Athanasius, welcher dem Konzil selbst beigewohnt, berichtet uns, was die Väter unter dem ὁμοούσιος verstanden wissen wollten:[1] „Daß der Sohn nicht nur dem Vater ähnlich, sondern als sein Ebenbild derselbe wie der Vater sei; daß er aus dem Vater und daß die Ähnlichkeit des Sohnes und seine Unveränderlichkeit eine andere sei als die unsrige, da sie bei uns etwas Erworbenes wäre und aus der Erfüllung der göttlichen Gebote entstehe. Ferner wollten sie damit bezeichnen, daß seine Zeugung eine andere

---

ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, gerade das Fehlen der Präposition ἐξ im zweiten Gliede (vor οὐσίας) spricht für die Synonymität von ὑπόστασις und οὐσία. Dürften wir den Sinn graphisch markieren, so würde der Text also wiederzugeben sein: τοὺς δὲ λέγοντας . . . ἢ ἐξ {ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας} φάσκοντας εἶναι etc. Hergenröther (Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Naz. Regensburg 1850, S. 68) ist der Ansicht, »daß schon lange vor dem Konzil zu Nicäa, namentlich bei der Alexandriner-Schule, diese Formel (τρεῖς ὑποστάσεις) Eingang gefunden hatte, so daß hierin Petavius' Urteile mehrfacher Berichtigung bedürfen«, und er meint weiterhin, daß Petavius' Gründe »bei näherer Prüfung nicht geeignet seien das Gewicht des basilianischen Zeugnisses umzustoßen«. Hierzu möchten wir bemerken, daß das Zeugnis des Basilius nur insoweit Autorität beanspruchen kann, als die von Basilius angeführten Gründe unwiderlegbar und unumstoßbar sind. Basilius führt aber lediglich keinen andern Grund an als den, daß nämlich die nicänischen Väter gewiß nicht tautologisch sich hätten ausdrücken wollen. Allein gerade hierauf wendet Petavius ein, daß, wenn der von Basilius namhaft gemachte Grund stichhaltig wäre, man die Väter auch tadeln müsse, wegen der unmittelbar vorausgehenden Bestimmungen, in welchen sie diejenigen verurteilen, welche behaupten, ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν und, was auf dasselbe hinauskomme, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν. (Petavius, de Trinitate lib. 4 c. II § 5). Übrigens haben wir bereits hervorgehoben, daß, obwohl οὐσία vom Nicänum identisch gebraucht wird mit ὑπόστασις, es sich dennoch keine Tautologie zu schulden kommen ließ, sondern durch das beigefügte οὐσία das vorausgehende ὑπόστασις nur erklären wollte und erklären mußte.

[1] Athanas. De decret. Syn. Nic. c. 20. — »Athanasius ist vom Nicänum gebildet [nicht dieses von ihm], seine Werke sind daher die besten Interpreten desselben; sie zeigen, wie die [Alt]-Nicäner (!) des Orients zumal in Alexandria das Nicänum verstanden«; Loofs, a. a. O. S. 151.

sei, als die der menschlichen Natur, daß er nicht nur dem Vater ähnlich, sondern unzertrennlich vom Wesen des Vaters, daß er und der Sohn ein und derselbe seien, gleichwie der Sohn selbst sagt: der Logos sei immer im Vater und der Vater immer im Logos, wie die Sonne und ihr Glanz nur bei einander sind."

Dies also ist der Sinn des nicänischen ὁμοούσιος, — eine dogmatisch-polemische Ausdrucksweise. Nicht unrichtig ist bemerkt worden, daß, wenn Petrus und Paulus in die Konzilsversammlung von Nicäa eingetreten wären, sie das ὁμοούσιος der Kirchenväter zuerst kaum verstanden hätten, obschon die nicänischen Väter objektiv gewiß kein anderes Kredo aufstellen wollten, als es die Apostel besessen.

Auch akatholischerseits gibt man heute die Bedeutung des nicänischen ὁμοούσιος im obigen Sinne zu. So schreibt Zahn:[1] „Der Sinn des ὁμοούσιος, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters erzeugt sei, schien durch die Gegensätze hinreichend klar zu sein, nämlich die arianische Erschaffung des Sohnes aus dem Nichts, und durch den zwar ausgesprochenen, aber von niemand vertretenen Gegensatz einer Entstehung des Sohnes aus einem anderen zugrundeliegenden Stoff (ἐξ ἄλλης οὐσίας ἢ ὑποστάσεως" (?) — „Das den Prädikaten des Sohnes zugrundeliegende Wesen sollte in der Art im Wesen des Vaters seinen Ursprung haben, daß sich dieses in jenem fortsetze und nun nicht zwei Exemplare einer Gattung vorhanden seien, sondern ein göttliches Wesen in zwei Subjekten." Und an anderer Stelle: „Man hat wenig Recht, auf die Meinung, daß die Bischöfe zu Nicäa an eine numerische Einheit gedacht haben, als auf einen veralteten Irrtum herabzublicken." Ähnlich äußert sich Harnack:[3] „Wirft man die Frage auf, ob Athanasius die Gottheit als eine numerische Zweiheit gedacht hat, so ist zu antworten: als numerische Einheit. Die Zweiheit ist nur eine relative — wenn man den Unsinn schreiben darf —: die Zweiheit

[1] Zahn, Marcell von Ancyra, Gotha 1887, S. 16.

[2] A. a. O. S. 22.

[3] Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., Freiburg und Leipzig, 2. Bd. S. 211.

von Urbild und Abbild." Und weiterhin schreibt Harnack:[1] „Indem Athanasius unter diesen Voraussetzungen seinen Glauben an die Gottheit Christi, d. h. an die wesentliche Einheit der Gottheit an sich mit der in Christus erschienenen zum Ausdruck brachte, geriet er in einen Abgrund von Widersprüchen. — Unstreitig, auch die alte Logoslehre, auch der Arianismus erscheint uns heute widerspruchsvoll, aber die contradictio in adiecto hat erst Athanasius auf allen Punkten erreicht (!). Daß die Gottheit eine numerische Einheit ist, daß aber doch Vater und Sohn in dieser Einheit als zwei zu unterscheiden sind, ist seine Meinung, daß es nur ein ungewordenes Prinzip gibt, daß aber doch der Sohn nicht geworden ist, lehrt er; daß das Göttliche in Christus der ewige „Sohn" ist, daß aber der Sohn so alt ist als der Vater, wird von ihm behauptet. Dieser Sohn soll weder geschaffen sein, noch eine Eigenschaft Gottes, noch ein Ausfluß oder Teil Gottes, also etwas ganz Undefinierbares . . . Ja, obwohl Vater und Sohn ein Wesen (im Sinne der Einzelnatur) gemeinsam haben, ist doch der Vater allein „der Gott", auch des Sohnes Prinzip und Wurzel. Quot verba, tot scandala! Das Nicänum hat es (dieses Absurde) sanktioniert. Eine seiner schlimmsten Folgen war die, daß fortab die Dogmatik für alle Zeiten von dem klaren Denken und von haltbaren Begriffen geschieden war und sich an das Widervernünftige gewöhnte. Das Widervernünftige galt zwar noch nicht sofort, aber bald genug, als das Charakteristische des Heiligen. Wie man überall Mysterien begehrte, so schien die Lehre eben deshalb das wahre Mysterium zu sein, weil sie das Widerspiel zu dem profan Klaren (!) war. Selbst helle Köpfe, wie die späteren Antiochener, haben sich dem Absurden nicht mehr zu entziehen vermocht. Der im ὁμοούσιος liegende, vollkommene Widerspruch zog ein Heer von Widersprüchen nach sich, je weiter das Denken vorwärts schritt." — Aber wie war es denn möglich, daß die große Zahl der Bischöfe (über 300),[2] welche auf dem Nicänum zugegen waren, größtenteils ernstlich und überzeugt

[1] A. a. O. S. 219.

[2] Bas. ep. 114.

diesen „Widerspruch“ zum Dogma erheben konnten? Aber hierfür findet Harnack eine ganz einfache „einleuchtende“ Erklärung:[1] die Mehrzahl der Bischöfe sei ungebildet gewesen. „Die allgemeine Annahme des Synodalbeschlusses ist nur verständlich, wenn man voraussetzt (!), daß den meisten Bischöfen die Streitfrage zu hoch gewesen ist“. Doch „hellere Köpfe“ sollten bald den verhängnisvollen Widerspruch einsehen. „War es bisher (bis zu Basilius' Zeiten) orthodoxer Glaube, in der substantiellen Einheit der Gottheit eine geheimnisvolle Pluralität anzuerkennen, so war es nun gestattet, die Einheit zum Geheimnis zu machen, resp. auf die Gleichheit zu reduzieren und von der Dreiheit auszugehen; das heißt aber nichts anderes, als daß der Homöusianismus anerkannt wurde.“[2] So soll besonders Basilius in seinem Briefe an Apollinaris (361 geschrieben) dem großen Lehrer „seine Zweifel an der Berechtigung des Wortes ὁμοούσιος mitteilen.“ Aus biblischen und philosophisch-dogmatischen Gründen ist er (Basilius) geneigt, die Formel ἀπαραλλάκτως ὅμοιος κατ' οὐσίαν vorzuziehen.[3] Daß „übrigens auch, abgesehen von diesem Briefe, die volle Rechtgläubigkeit des Basilius (in all seinen Äußerungen) nicht zweifellos ist, zeigen die Bemühungen der Benediktiner im dritten Bande ihrer Ausgabe der opp. Basil. (Praefat.), seine Orthodoxie zu verteidigen“. (sic!) — Ähnlich wie Harnack stempelt Günther[4] den hl. Basilius zum Verfechter einer bloß spezifischen Einheit des göttlichen Wesens, wenn er sagt, daß Augustin sich freilich „sehr bestimmt gegen eine Gattungseinheit der göttlichen Personen erklärte; eine Vorstellungsweise in der orientalischen Kirche, die von Basilius und Gregor von Nazianz ausgebildet worden war und die frühere verdrängte.“ — Ob die Annahme eines Mysteriums einen Widerspruch bedeute, zeigt die Apologetik; uns interessiert hier vor allem die Stellung, welche Basilius zum nicänischen Symbolum in diesem Punkte einnahm.

[1] A. a. O. S. 22.

[2] Ebenda S. 252. [3] Ebenda.

[4] Günther, Vorschule zur spekulat. Theologie des positiven Christentums. 2. Abteilung (Inkarnationstheorie) S. 365, 2. Aufl., 1846—48.

§ 6.

Die Stellung des hl. Basilius zum ὁμοούσιος.

Wie wir bereits angedeutet haben, hat man die Behauptung aufgestellt, Basilius habe den Ausdruck ὁμοούσιος bemängelt, ja seine Berechtigung sogar bezweifelt. Untersuchen wir daher die besonders in Frage kommenden Stellen in den Schriften unseres Kirchenlehrers. Die von Harnack angezogene Schrift unseres Heiligen ist Brief 361 (ed. Migne), an Apollinaris. Diese Schrift ist aber offenbar unecht; sie steht mit allen übrigen Schriftstücken des hl. Basilius in grellstem Widerspruch; denn 1. würde Basilius in diesem Briefe eine geradezu unentschuldbare Unkenntnis sowohl in theologischen als in exegetischen Fragen an den Tag legen; er weiß nicht, ob das οὐσία in der Hl. Schrift vorkommt, er hat keine Ahnung, was das Nicänum mit seinem ὁμοούσιος besagen wollte, er steht den Gegnern gegenüber rein macht- und ratlos da. 2. Würde er von einer hochmütigen Anmaßung nicht freigesprochen werden können, da er trotz seiner Unkenntnis nicht nur einer spezifischen Einheit das Wort redet, sondern einem ausgesprochenen Arianismus huldigen zu müssen glaubt. Eunomius' Absicht war es nämlich, die Substanz des Vaters in dem ἀγέννητον und die des Sohnes in dem γέννητον zu erkennen, eine Absicht, welche, wie wir bereits § 4 gesehen haben, Basilius auf das heftigste bekämpft; hier aber äußert sich der Autor wie folgt: „Wenn wir die Substanz des Vaters im Sein erblicken, dann muß ebenso das Sein auch für die Substanz des Sohnes gehalten werden, so zwar, daß, wer die Substanz des Vaters wahrnehmbares, ewiges, ungezeugtes Licht (dies ist also das Sein resp. die Substanz des Vaters!) nennt, des Eingeborenen Substanz auch wahrnehmbares, ewiges (aber) gezeugtes Licht nennen muß." Das Sein des Vaters ist also identisch mit „ungezeugtes Licht sein", das Sein des Sohnes mit „gezeugtes Licht sein"; wenn aber fernerhin Sein und Substanz sich begrifflich decken, dann kann offenbar der Sohn mit dem Vater nicht mehr ὁμοούσιος sein und dann ist freilich ein ἀπαραλλάκτως ὅμοιος κατ' οὐσίαν weit

eher irgendwie haltbar als das unzweideutige ὁμοούσιος. Der Ausdruck ἀπαραλλάκτως ὅμοιος, sowie die Tatsache, daß Basilius in seinem früheren Leben mit Apollinaris in brieflichem Verkehr stand,[1] mögen dem Fälscher als günstiger Anhaltspunkt erschienen sein, diesen Brief dem heil. Basilius zu unterschieben. In Brief IX (ed. Migne) an Maximus, den Philosophen, gesteht nämlich Basilius, daß das ὅμοιος κατ' οὐσίαν auf das Gleiche herauskomme, wie das ὁμοούσιος, wenn man dem ὅμοιος ein ἀπαραλλάκτως hinzufüge; gestützt auf diese Worte glaubte der Pseudo-Basilius seine Fälschung glaubwürdig machen zu können. Allein, wir ersehen noch aus ebendemselben Brief IX, daß

[1] In Brief 224 beklagt sich Basilius darüber, daß man einen Brief, den er vor langer Zeit an Apollinaris geschrieben, verfälscht in Umlauf setze; und in Brief 226 n. 4 erklärt er offen, er habe nichts über den Glauben (οὐδὲν περὶ πίστεως) an Apollinaris geschrieben, sondern ihm nur seine persönlichen Grüße übermittelt. — Nach dem Vorausgegangenen sind natürlich auch die Briefe 262 u. 263 (ed. Migne) unterschoben, von welchen der erstere dem hl. Basilius den gewünschten Aufschluß geben soll, der andere aber ein schmeichelhaftes Lob des hl. Basilius für Apollinaris enthält. Apollinaris dürfte übrigens den hl. Basilius mit seiner Antwort wohl kaum befriedigt haben, denn einerseits beantwortet er Fragen, die Basilius gar nicht an ihn stellte, während er umgekehrt einige Punkte, auf die er hätte eingehen sollen, mit Stillschweigen übergeht; im übrigen ist dieser Brief ein Muster echt arianischer Spielerei und Sophisterei. Dräseke (Zeitschrift für Kirchengesch., Gotha 1886, S. 85—125: »Der Briefwechsel des Basilius mit Apollinaris von Laodicea«) hat keinen inneren Grund für die von ihm verteidigte Echtheit berücksichtigt, sondern lediglich die Möglichkeit nachzuweisen versucht, daß Basilius an Apollinaris Briefe geschrieben, aber nicht einen Brief von obigem Inhalt. Daß »das ganze Schreiben (Apollinaris' Antwort an Basilius) sich auf dem Boden des Nicänums bewegt« (a. a. O. S. 114), möchten wir bezweifeln, wird doch gleich eingangs gesagt, daß, wie alle Menschen Adam seien (καθὸ καὶ πάντες ἄνθρωποι Ἀδάμ ἐσμεν εἷς ὄντες) so auch der Sohn das Nämliche seiner Substanz nach wie der Vater sei. — Auch Loofs (Eustathius v. Sebaste, Halle 1898, S. 75) ist gegen die Echtheit des erwähnten Briefes, wenn wir auch seiner Begründung nicht schlechterdings beipflichten können: »Die Fälschungen sind weder von Arianern noch Apollinaristen ausgegangen, sondern von der Partei des Eustathius; ihr Zweck ist, den Basilius an seine eigene homoiusianische Vergangenheit zu erinnern und eine enge Verbindung zwischen ihm und Apollinaris darzutun.« Tatsächlich enthält der Brief aber auch arianische bezw. eunomianische Anschauungen.

Basilius nicht als Vertreter des Homöusianismus angesehen werden darf, sondern daß er das nicänische ὁμοούσιος aufrechterhalten wissen will. Besser tue man, bemerkt darin Basilius, wenn man das ὁμοούσιος beibehalte, weil es der Verdrehung weniger zugänglich sei. Bei Erhebung einer Wahrheit zum Dogma muß unterschieden werden die sprachliche Fixierung vom Inhalt derselben; der sprachliche Ausdruck ist gleichsam die Hülle, die Umkleidung des Dogmas; er kann, wenn tunlich, geändert werden. Freilich ist dies nicht Sache des einzelnen, sondern der kirchlichen Autorität; jedem einzelnen aber steht es völlig frei, für sich oder für andere zum näheren Verständnis der definierten Wahrheit, den vom unfehlbaren Lehramte aufgestellten Terminus zu umschreiben, ohne ihn jedoch selbst aufzugeben. Etwas anderes will auch Basilius nicht tun; das ἀπαραλλάκτως ὅμοιος κατ' οὐσίαν soll ihm nur eine Umschreibung sein für das ὁμοούσιος und nichts mehr, und daher schreibt er an anderer Stelle:[1] „Bekennet den Glauben nach dem Bekenntnis, welches unsere Väter einmal zu Nicäa aufstellten, und verwerfet auch nicht ein Wort desselben; denn wisset, daß dort 318 Bischöfe nicht ohne Beistand des Hl. Geistes gesprochen." Es ließen sich die Stellen noch häufen, welche bezeugen, wie hoch Basilius die Autorität des Nicänums angeschlagen hat.[2]

[1] Ep. 114.

[2] Vgl. ep. 224, 226, 159 n. 1. Mit welchem Heroismus Basilius am Nizänum festhielt, schildert uns Gregor von Nyssa c. Eun. I, 292 D. Weder durch Schmeicheleien noch durch Drohungen des kaiserlichen Präfekten ließ sich Basilius überreden, das ὁμοούσιος aus dem Symbolum zu streichen, selbst dann nicht, wenn dies zur Bedingung des Übertrittes des Kaisers Valens zur katholischen Kirche gemacht würde: ἀλλὰ τὸ μὲν μετάσχειν τῆς Ἐκκλησίας τὸν βασιλέα, τῶν μεγίστων εἶναι πάλιν ὁ διδάσκαλος (Βασίλ. sc.) ἀποκρίνεται . . . τῆς δὲ πίστεως τοσοῦτον ἀποσχεῖν ὑφαίρεσιν ἢ προσθήκην ποιήσασθαι, ὡς μεδὲ τὴν τάξιν ἂν ὑπαλλάξαι τῶν γεγραμμένων. — Diese Tatsache, sowie die angeführten Stellen sprechen gegen Schermanns Behauptung, »daß Basilius sich veranlaßt sieht, das Wort ὁμοούσιος möglichst zu vermeiden« (Schermann, Die Gotteslehre des Hl. Geistes bei den griech. Vätern des 4. Jahrh., Freiburg i. Br. 1901, S. 101); Basilius dehnt das ὁμοούσιος sogar auf die ganze Trinität aus; vgl. De ascet. sermo de fide n. 4.

Aber nicht nur dem Wortlaute nach, sondern auch dem Sinne nach hielt Basilius fest zum Nicänum. Wie sich in seinen Werken keine abfällige Äußerung gegen das ὁμοούσιος, etwa aus biblischen und philosophisch-dogmatischen Gründen, findet, so unterschiebt er ihm auch keine vom Nicänum abweichende Bedeutung, sondern mit der Sprache übernimmt Basilius zugleich auch den Geist des Konzils.

Rade,[1] der geneigt ist, den ganzen Konflikt zwischen Basilius und dem Papst Damasus auf beiderseitige verschiedene Anschauungen über die göttliche Wesenseinheit zurückzuführen, schreibt: „Den älteren Nicänern sei οὐσία nicht bloß eine Seinsweise, woran mehrere Subjekte teilnehmen können, so daß jedes für sich ein Besonderes ist, sondern das konkret, numerisch als eins gedachte Wesen; der ganze Gott wohnt im Vater und wohnt im Sohne, darum brauchen sie ὑπόστασις als gleichwertig mit οὐσία, hingegen die ‚jüngeren Nicäner' (die drei Kappadozier) verstanden unter οὐσία statt des konkreten Einzelwesens (Gott) die bloße Seinsweise (Gottheit); unter ὁμοουσία dann die gleiche Teilnahme an dieser Seinsweise, die Gleichartigkeit." Brief 214 ed. Migne des hl. Basilius soll die Anklage der älteren nicänischen Theologen durch die jüngeren auf Sabellianismus enthalten. — Ganz die nämlichen Ausführungen finden sich auch bei Zahn:[2] „Bei diesem (Basilius) ist auch die Wesensgleichheit vollständig an die Stelle der Wesenseinheit getreten, und nicht die Losreißung des Sohnes von Gott, nicht die polytheistische Tendenz ist als Grundfehler des Arianismus erkannt, sondern die nicht ausreichende Würdigung des Sohnes. Die Gattungseinheit, wie sie zwischen Paulus und Timotheus besteht, genügt ihm vollständig zur Verdeutlichung des Begriffes der Homousie in einem dogmatischen Sendschreiben[3] an seinen Bruder Gregor: „Die οὐσία bezeichnet das κοινόν, die ὑπόστασις das ἴδιον . . . Kein Wunder, wenn Basilius überall auf Sabellianismus stieß . . . so vor allem in dem Werk Marcells,

[1] Rade, Damasus, Bischof von Rom, Freiburg u. Tübingen 1882, S. 78.
[2] A. a. O. S. 78.
[3] Gemeint ist Bas. ep. 38.

welches sich in seiner Bibliothek befand." — Wie werden wir Basilius diesen Anschuldigungen gegenüber gerecht werden? Vor allem geben wir gerne zu, daß es bei oberflächlicher Betrachtung oft scheinen mag, Basilius begnüge sich in seinen Ausführungen mit einer Gattungseinheit zwischen Vater und Sohn. Aber zwei Punkte dürfen nicht außer acht gelassen werden. Einerseits bemerkt Zahn (vgl. oben) ganz richtig, nicht die polytheistische Tendenz ist als Grundfehler des Arianismus anerkannt, sondern die nicht ausreichende Würdigung des Sohnes; das war gerade dem Arianismus eigen, daß er den Gottesbegriff überspannte bis zur völligen Transzendenz, so daß von einem Polytheismus überhaupt keine Rede mehr sein konnte; dem Arianismus gegenüber galt es also zu zeigen, daß neben dem ungezeugten Gott Vater der gezeugte Sohn als ebenso wahrer Gott angesehen werden müsse, daß in der Zahl und in den Eigentümlichkeiten zwar ein Unterschied zwischen Vater und Sohn bestehe, *ἐν δὲ τῷ λόγῳ τῆς θεότητος τὴν ἑνότητα θεωρεῖσθαι*:[1] dies nachzuweisen ist denn auch unausgesetztes Bestreben des hl. Basilius in all seinen Büchern, zahlreichen Homilien und Briefen über und gegen die Arianer, wie jedermann zugeben muß, der nur irgendwie mit diesen Schriften vertraut ist. — Anderseits aber dürfen wir bei Beurteilung eines Schriftstellers nicht zu viel beweisen wollen aus bloßen Analogien; die Analogie soll ja eben das Wesen einer Sache nicht vollkommen ausdrücken, sie hörte sonst ja auf, Analogie zu sein, und wenn jeder Vergleich hinkt, so trifft dies ganz besonders zu bei Erklärungen über Gottes Wesen und göttliche Verhältnisse. Basilius weist öfters selbst hin auf das Unvollkommene der Analogie und des Beispieles.[2] Aus den positiven thetischen Darlegungen und den Analogien und Vergleichen zusammen ist ein Autor zu interpretieren. Es ist nun charakteristisch, daß gerade die vorgebrachten Anklagen des hl. Basilius auf eine göttliche Gattungseinheit sich nur auf beispielweise Aussagen desselben stützen. So beruft sich z. B. Harnack auf die Ausführungen in ep. 38

[1] c. Eun. l. I, c. 19.

[2] Ep 38 n. 5; u. c. Eun. l. II, c. 17.

n. 2, wo Basilius, wie wir später noch ausführlicher sehen werden, für das menschliche Erkennen den Weg zeichnen will, der zur Unterscheidung der Individuen vom gemeinsamen Wesen, sowie der einzelnen Individuen voneinander führt, und als Paradigma allerdings die Menschheit und menschliche Individuen wählt, wohl aber mit vollem Recht, denn was für Beispiele hätte Basilius sonst wählen können, da ja die numerische Einheit des göttlichen Wesens mit der Dreipersönlichkeit als völlig singulär dasteht. Harnack übersieht auch ganz die Warnung des hl. Basilius noch in demselben Briefe:[1] „Nehmet aber meine Worte hin als Beispiel und Schatten der Wahrheit, nicht aber für den wahren Sachverhalt der Dinge selbst." Zu ebendenselben Beispielen greift Basilius in Brief 214 n. 4, auf welchen sich Zahn beruft.

Im Nachfolgenden möchten wir versuchen, uns von diesen Fehlern freizuhalten, indem wir Basilius' Anschauung von der göttlichen Wesenseinheit zu gewinnen suchen, nicht so sehr aus seinen Vergleichen, sondern vorzüglich aus seinen thetischen Behauptungen sowie aus seiner Haltung gegenüber den verschiedenen theologischen Richtungen der damaligen Zeit.

Die Annahme einer numerischen Wesenseinheit in Gott hält gleichsam die richtige Mitte ein zwischen zwei unzulässigen extremen Richtungen: der sabellianischen nämlich und der poly- resp. tritheistischen. Diese beiden bekämpft Basilius auf das entschiedenste. Die erstere war damals von Marcellus v. Ancyra verfochten worden. Man mag schließlich darüber streiten, ob Marcell orthodox gewesen, sowie über den Inhalt seines Lehrsystems, uns interessiert es nur zu wissen, wie Basilius dessen Doktrin auffaßte und warum er sie verurteilte. Die Verurteilung der Lehre Marcells durch Basilius steht als Tatsache fest.[2] Nach Basilius neigt Marcell mit seiner Auffassung des ὁμοούσιος entschieden zum Sabellianismus hin.[3] „Viele sind es, welche die Lehre

[1] Ep. 38 n. 5. [2] Vgl. Zahn a. a. O. S. 10.

[3] Zahn (S. 138) charakterisiert die Lehre Marcells mit folgenden Worten: »Nach Marcell hat der Logos eine doppelte Existenzweise: eine

der Wahrheit auch in diesem Punkte verdrehen und den Sinn der Worte des Konzils nach eigenem Ermessen auslegen; so hat auch Marcell, als er sich in gottloser Weise über die Person unseres Herrn Jesus Christus äußerte und ihn zum bloßen Logos machte, die Veranlassung hierzu aus dem ὁμοούσιος genommen, welchem er einen unrichtigen Sinn unterschob. Andere aber folgten der gottlosen Irrlehre des Sabellius und hielten οὐσία und ὑπόστασις für ein und dasselbe."[1] Nach Basilius führen also Marcell und Sabellius zur Aufhebung der eigenen Persönlichkeit des Logos. „Wisset, vielgeliebte Brüder, daß all' unser Hoffen vernichtet wird durch Marcells Lehre, der den Sohn nicht in eigener Hypostase bekennt, sondern behauptet, daß derselbe, nachdem er hervorgebracht, wieder zu demjenigen zurückgekehrt sei, von welchem er ausgegangen."[2] — Noch an verschiedenen anderen Stellen verurteilt Basilius den Sabellianismus; so besonders in einer Homilie, gerichtet sowohl gegen die Sabellianer als auch gegen die Arianer. „Es kämpft der Judäismus mit dem Hellenismus und beide gegen das Christentum, wie einstens die Ägypter und Assyrer sich untereinander und

---

ἐνεργείᾳ, aber auch eine δυνάμει in Gott. Der Logos ist beides, ruhende und wirkende Kraft; daher auch post incarnationem der Logos von Gott nicht getrennt; er führt ein Doppelleben: ein Gott und ein der Welt zugekehrtes . . . Also von zwei Hypostasen oder Wesen oder Personen, wenigstens im Sinne des Asterius, welche sich gegenüberstehen wie ein menschlicher Sohn seinem Vater, darf auch nach jenem Hervortreten des Logos nicht geredet werden; dies findet er auch im A. T. bezeugt, wo Gott so von sich rede, daß neben ihm kein anderer — nur eine Person, eine, Vater und Sohn in sich schließende Monas; die Monas ist nicht der Vater, sondern das alle Gegensätze der Geschichte, in welche sich Gott begibt, überdauernde und einschließende göttliche Wesen . . . (S. 149). Auf jenes ewige Verhältnis hält Marcellus allerdings, und daran rüttelt keine einzige Äußerung, die Dreizahl für unanwendbar.« Hierin liegt gerade das Wesen des Sabellianismus, daß ihm »Monas und Vater, Monas und Logos wesentlich identisch sind; die Monas selbst ist als Grund der Welt der Logos und im Gegensatz zu Sohn und Geist der Vater.« (Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1880, S. 11.) Hiernach dürfte also Basilius' Bezeichnung der Lehre Marcells als sabellianisch zutreffend sein.

[1] Ep. 125, n. 1.

[2] Homil. 24, n. 1.

dem Volke Israel feind waren; so finden wir, daß auch im Laster Freiheit und Tollkühnheit miteinander und gegen die Starkmut kämpfen. Ein solcher Kampf ist nun auch von zwei Seiten aus gegen den rechten Glauben in Bewegung gesetzt worden, auf der einen Seite von Sabellius, auf der anderen Seite von denjenigen, welche eine Ungleichheit behaupten. Wir aber, die wir uns fernhielten von den Heiden und uns abkehrten von dem verwerflichen Götzendienst, halten auch die Vielgötterei für gottlos, welche sie jetzt einführen; wir scheuen aber auch zurück vor der Gotteslästerung der Juden, welche den Sohn Gottes verleugneten, eingedenk der Drohworte: „Wer mich vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist.“ [1] — „Und du, Christ, zögere nicht die Personen zu bekennen, sondern sag' Vater, sag' Sohn, nicht ein und derselben Sache zwei Namen zuteilend, sondern jeder Benennung ihren eigenen Sinn lassend.“

Aber auch jedem Polytheismus, speziell Tritheismus war Basilius ausgesprochenster Feind. Wenn die oben aufgeführten Autoren dem hl. Basilius eine polytheistische Auffassung vom Wesen Gottes zuschreiben, so ist dies keineswegs etwas Neues; lange vor ihnen wurden diese Anklagen erhoben; ja, Basilius hatte selbst noch Gelegenheit, sich dagegen zu verwahren. „Wir, Bruder Olympius, bekennen weder drei Götter, noch haben wir Gemeinschaft mit Apollinaris,“ [2] so schreibt er in einem Briefe, in welchem er besonders die von Eustathius erhobenen Verleumdungen zurückweist; an einem anderen Ort: [3] „Man beschuldigt uns, daß wir drei Götter bekennen, und man betört die Ohren des

[1] Ebenda n. 4.

[2] Ep. 131. *Ἡμεῖς, ἀδελφὲ Ὀλύμπιε, οὔτε τρεῖς θεοὺς λέγομεν, οὔτε Ἀπολιναρίῳ κανονοῦμεν.*

[3] Ep. 189, n. 2. In der Tatsache, daß man Basilius zweier so entgegengesetzter Irrtümer beschuldigte und zwar von seiten der Arianer, erblicken wir den zwingendsten Beweis für die nicänische Auffassungsweise der göttlichen Wesenseinheit von seiten des Basilius; ja, gerade weil Basilius sich zu einer numerischen Einheit bekannte, ist eine solche Anschuldigung, die oft von ein und derselben arianisch gesinnten Persönlichkeit erhoben wurde, begreiflich.

Volkes mit dieser Anschuldigung und hört nicht auf, auf verschlagene Weise Verleumdungen auszustreuen. Aber es streitet für uns die Wahrheit, da wir öffentlich vor allen sowohl, als auch vor denjenigen, welche uns privatim aufsuchen, es bekennen, daß wir einen jeden verurteilen, ja ihn nicht einmal Christ nennen, der drei Götter behauptet."

Hören wir nun noch, wie Basilius seine Auffassung des ὁμοούσιος darlegt:[1] „Wir bekennen einen Gott, nicht der Zahl, sondern der Natur nach einen;" nach Basilius sind Welt, Mensch, Engel eins bloß der Zahl aber nicht der Natur nach, eins, aber nicht einfach, zusammensetzungslos. Die Zahleneinheit findet nur auf die Geschöpfe Anwendung, nicht aber auf Gott. „Die Zahl bezeichnet alles dasjenige, was körperlich und begrenzt ist, die Zahl bezeichnet eine Quantität."[2] Die Einheit als Zahlenbegriff ist ihm das Prinzip der Vielheit, die ja durch Addierung, wiederholtes Setzen der Einheit zustande kommt. Diese Einheit will Basilius von der Natur Gottes ausgeschlossen wissen. „Rede ich von der Natur Gottes, so sage ich μονὸς θεός."[3]

Die Zahl findet auf Gott nur in relativem Sinne Anwendung.[4] Gegen die Sabellianer erklärt Basilius, daß es in

[1] Ep. 8 n. 2.

[2] Ebenda.

[3] Ebenda. — Mit Recht sagt Hergenröther (a. a. O. S. 24): Die Ausdrücke μονάς, ἕνας (Basil. ep. 141) sind darum so wichtig, weil sie die Einheit der göttlichen Natur als eine absolut singuläre darstellen.

[4] Holl, welcher in der Hypostasenlehre des hl. Basilius überhaupt nur Widersprechendes sieht, schreibt (Amphilochius v. Ikonium, Tübg. u. Lpzg. 1904, S. 143): „Mit dem Zählen der πρόσωπα ist Basilius nicht völlig mit sich im Reinen"; einerseits sei ihm das Zählen wichtig; aber doch habe er damit wieder seine ‚Bedenken'; „denn selbstverständlich ist es ihm ein peinliches Resultat, daß bei der Addition 1+1+1=3 θεοί herauskommen; darum schränkt er wieder ein und will höchstens ein εὐσεβῶς ἀριθμεῖν". Holl führt noch aus: „Jeder der drei πρόσωπα ist absolute Einheit (μονάς), ein Ganzes für sich, darum nicht mit den anderen zu einer Summe zu addieren." Hierauf ist zu erwidern, um mit dem letzten Satz zu beginnen, daß es absolut unwahr ist, daß Basilius jeden der drei πρόσωπα als absolule Einheit, μονάς betrachtet; μονάς bezeichnet die göttliche Natur, die Gottheit und nicht die Person; es gibt nur eine μονάς (vgl. oben) und danach muß auch obiges Additionsresultat korrigiert und

Gott zwei (resp. drei) Personen gebe, sei Lehre der Heil. Schrift; „aber wenn sie auch zwei sind der Zahl nach, so sind sie der Natur nach doch nicht getrennt; und wer von zweien redet, führt deshalb keine Entfremdung herbei; es ist ein Gott und Vater, ein Gott und Sohn und diese sind nicht zwei Götter, weil der Sohn die Dieselbigkeit mit dem Vater hat; denn ich sehe nicht eine andere Gottheit im Vater und eine andere im Sohne, weder eine andere Natur in jenem, noch eine andere in diesem. Damit dir also die Eigentümlichkeiten der Person kennbar werden, zähle den Vater für sich und den Sohn für sich; damit du dich aber vor einer Vielgötterei hütest, bekenne in beiden nur eine Usie; so fällt des Sabellius wie des Anomäers Lehre.“[1] An einem anderen Orte sagt Basilius,[2] zwischen Vater und Sohn sei absolut keine Trennung oder Teilung denkbar; dies kann er aber offenbar nur behaupten, wenn die drei göttlichen Personen durch die numerisch eine Wesenheit gleichsam aneinander „gekettet“ sind; mit Recht zieht er daraus den Schluß:[3] „In diesen (sc. göttlichen Personen) nehmen wir eine gewisse unaussprechliche und unbegreifliche Gemeinschaft einerseits und Unterscheidung anderseits wahr, so nämlich, daß der Personenunterschied weder die unzer-

in keinem Falle darf es dem hl. Basilius zugeschoben werden. Hätte Basilius jede Person als absolute Einheit gefaßt, dann hätte er allerdings den Einwand der Gegner wegen Tritheismus nicht genügend widerlegen können; er „wäre nicht in der Lage gewesen, mit einem einzigen durchschlagenden Argumente die Gegner zu besiegen“. – Hergenröther meint (a. a. O. S. 32), „die mathematische Formel wäre hier also nicht $1+1+1=3$, sondern $1\times1\times1=1^3=1$“; allein auch diese Formel kann das trinitarische Verhältnis nicht ausdrücken; bei einer Gleichung (sei es Addition oder Multiplikation) müssen entweder die Glieder beider Seiten gleich, oder auf der einen Seite gar nicht benannt sein; denken wir nun auf der einen Seite die Personen, so müssen wir auch auf der anderen Seite nach den Personen fragen; stellen nun z. B. bei Hergenröthers Formel die ersten Glieder die Personen dar, so führt, wie leicht ersichtlich, das Resultat zu einer theologischen Unwahrheit.

[1] Homil. 24 n. 3.

[2] Ep. 38 n. 4.

[3] Ebenda.

trennliche Natur (τὸ τῆς φύσεως συνεχές)[1] noch die Gemeinschaft der Natur die Eigentümlichkeiten der Personen aufhebt. Wundere dich nicht, wenn wir ein und dasselbe verbunden und getrennt nennen und uns einen fast rätselhaften geeinten Unterschied und eine unterschiedene Vereinigung vorstellen." Zur Veranschaulichung fügt Basilius noch ein zutreffendes Analogon aus den Erscheinungen der Natur bei:[2] wie man im Regenbogen mehrere unterschiedene Farben wahrnehmen könne, die aber doch wieder untereinander und miteinander zu einem buntfarbigen Bogen verbunden seien, so daß man im einzelnen gar nicht nachweisen könne, wo denn die Farben sich voneinander schieden, so leuchten die göttlichen Personen aus dem einen göttlichen Wesen hervor.

„Unbegreiflich" und „unaussprechlich" ist nach Basilius die Lehre von der göttlichen Wesenseinheit; sie ist ihm „Gleichheit", aber voll und ganz (ἀπαραλλάκτως) trotz der Dreiheit der Personen; dies aber heißt wahrlich nicht „den Homöusianismus anerkennen".

In der Auffassung des ὁμοούσιος gehörte Basilius ebenso gut zu den Altnicänern, wie Athanasius, wenn er auch „in der Terminologie des trinitarischen Problems seine eigenen Wege ging", wie wir bald sehen werden. „Der Fortschritt bezw. neue Ausgangspunkt ihrer (Basilius' usw.) Spekulation ließ sie alte termini technici umdeuten, wenn sie auch in der Sache mit den Altnicänern völlig übereinstimmten."[3] Cavalleras Endurteil in seiner Untersuchung über die Natur des antiochenischen Schismas lautet:[4] „Chercher dans la querelle des hypostases un argument en faveur du néonicènisme, c'est en méconaître complêtement la nature et les conditions. Il n'y a jamais eu de néonicènisme doctrinal;

[1] Petavius bemerkt zu dieser Stelle (de Trinit. l. 4 c. 13): „Notandum illud est, quod divinae naturae τὸ συνεχές attribuit, i. e. continentem unitatem et individuam.

[2] Ep. 38 n. 5.

[3] K. Lübeck in d. Theol. Revue 1906 Nr. 20, zu Cavallera, le schisme d'Antioche, S. 613.

[4] Cavallera, Ferdinand, le schisme d'Antioche, Paris 1905, p. 318.

si l'on tient au nom, il faut lui donner un sens tout pratique et entendre simplement caractériser par là une attitude conciliante de l'épiscopat oriental, qui en opposition avec l'intransigeance de Paulin et de ses adhérents, pensait qu'il fallait, en maintenant ferme l'orthodoxie nicéenne, faciliter le retour à l'unité des nombreux évêques encore attachés à l'erreur."

Zweiter Abschnitt.

Die Fortbildung der nicänischen Lehre von der Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater.

Vorbemerkungen.

Schon oben hatten wir Gelegenheit, die verschiedene Deutung der Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* zu berühren. Tatsächlich wurden zur Zeit des Nicänums im kirchlichen Sprachgebrauch oft beide termini synonym genommen und promiscue angewandt sowohl für die Bezeichnung der Wesenheit als auch des Inhabers einer Wesenheit (Individuum), wenn auch *ὑπόστασις* nie in der Ausdehnung zur Bezeichnung der Wesenheit gedient, wie *οὐσία*,[1] und Petavius mit Recht schreibt,[2] es sei viel gebräuchlicher gewesen, *ὑπόστασις* für *οὐσία* zu nehmen[3] als umgekehrt *οὐσία* für *ὑπόστασις*; aber immerhin war der Gebrauch noch schwankend lange nach dem Nicänum, vielleicht gerade, weil letzteres selbst beide Ausdrücke noch gleichbedeutend gebrauchte. Die Synode von Alexandrien[4] vom Jahre 362 gestattet noch beide Ausdrucksweisen, sowohl von einer als auch von drei Hypostasen zu reden, wenn man bei ersterer nur nicht sabellianisch und bei der anderen nicht an drei getrennte Wesen nach Art der arianischen Lehre denke. Gregor von Nyssa schreibt in seinem ersten Buche gegen Eunomius, welcher von drei Usien gesprochen hatte: „Wenn er jenen Unterschied der Usien so faßt, daß er nicht in die arianische

[1] Vgl. Braun, Der Begriff „Person", Mainz 1876, S. 2.
[2] Petavius, De trinitate l. 4, c. 1.
[3] So das Symbolum Nicänum.
[4] Schwane, Dogmengesch. patrist. Zeit, 2. Aufl. 1895, S. 151.

Gottlosigkeit fällt, und einem Subjekte drei Namen anpaßt", so stimme auch er bei und kein Vorfahre widerspreche dieser Lehre; dem Wortlaute nach könnte es zwar als Irrtum erscheinen, wenn man Usie für Hypostase gebrauche.[1]

Ähnlich konnte man nach dem damaligen Sprachgebrauch *φύσις* für *ὑπόστασις* setzen; jedoch ward *φύσις* allgemeiner mit *οὐσία* als identisch gebräuchlich; so stets bei Basilius.[2] Auch der Ausdruck *πρόσωπον* war mehrdeutig, besonders seit Sabellius, welcher damit nur verschiedene Beziehungen ein und derselben Person bezeichnete; *πρόσωπον* allein hatte daher bei den Orthodoxen stets sabellianischen Beigeschmack, und um seiner Rechtgläubigkeit Ausdruck zu verleihen, sagte man etwa *τρία ἐν ὑποστάσει πρόσωπα*, oder *πρόσωπα ἐνυπόστατα*. Auch Basilius begnügt sich nicht damit, drei *πρόσωπα* zu bekennen: wer nur drei Prosopen nenne, entgehe nicht dem Sabellianismus,[3] wer aber sage *τρία πρόσωπα τέλεια*, gebe der Wahrheit Zeugnis.[4]

Es ist leicht begreiflich, daß bei einer solchen Unbestimmtheit des Ausdruckes der Gegner nur sehr schwierig und sehr umständlich zurückgewiesen werden konnte, ja daß gerade Mißverständnissen und Häresien Tür und Tor geöffnet waren. Basilius nun arbeitete entschieden auf eine genauere Fixierung dieser Ausdrücke hin; er war auch der erste, welcher eine weitläufigere Erörterung des Personenbegriffes gab, und „seine Theorie inauguriert für die Entwicklung desselben eine neue Periode".[5] — Hatte sich aber

[1] c. Eun. l. I. Migne, Bd. 45, 320 B.

[2] c. Eun. l. 1 c. 18. — *ὑποκείμενον* hatte noch eine ganz allgemeine Bedeutung und wird auch von Basilius noch im Sinne von *οὐσία* gebraucht: *ὥστε καὶ εἰ καθ' ὑπόθεσιν φῶς ὁ Πατὴρ τῷ ὑποκειμένῳ νοοῖτο, φῶς καὶ τὴν τοῦ Μονογενοῦς οὐσίαν ὁμολογεῖσθαι.*

[3] Ep. 261 n. 6.

[4] Ep. 214 n. 3. Man kann also nicht mit Schwane (a. a. O. 2. Aufl. S. 152) sagen: „Auch gilt dem hl. Basilius das Wort *πρόσωπον* als gleichbedeutend mit *ὑπόστασις*"; — Schwanes Behauptung schließt sich Scholl an (Die Lehre des hl. B. von der Gnade, Frbg. 1881, S. 151), der daraus den Schluß zieht: „Daß also der Unterschied der Wesenheit der vernünftigen und unvernünftigen Geschöpfe in dem Begriffe fehle."

[5] Braun, a. a. O. S. 14.

einmal die Formel von der μία οὐσία und den τρεῖς ὑποστάσεις fest eingebürgert, so war eine weitere Frage zu erörtern, auf welche die Feinde der Rechtgläubigkeit eine Antwort forderten: wie eignet den drei Personen das göttliche Wesen?

§ 7.

Der Personenbegriff im allgemeinen.

Eine der schlimmen Folgen, die sich aus der Vermischung obiger termini ergab, war die, daß man den Unterschied auch der Begriffe verwischte. „Da viele keinen Unterschied erkennen zwischen Usie, welche das Gemeinsame ist, und Hypostase, so erhalten sie ein und denselben Begriff und glauben, es liege nichts daran, ob man Usie oder Hypostase sage; und so hat es denn einigen gefallen, ohne nähere Untersuchung wie eine Usie, so auch eine Hypostase zu sagen, und umgekehrt glaubten einige, die drei Hypostasen bekannten, eine Vielteilung von Usien nach ebenderselben Zahl infolge dieser Verwechslung annehmen zu müssen.“ [1]

Nachdem nun Basilius einen Unterschied zwischen Usie und Hypostase behauptet hat, geht er daran, denselben zu beschreiben, das Verhältnis zwischen Wesenheit und Person verständlich zu machen. In seiner ganzen Ausführung exemplifiziert Basilius nur auf vernünftige Wesen und Hypostasen; dies allein schon läßt die Vermutung aufkommen, er habe überhaupt keine strenge Definition von „Person“ aufstellen wollen; er hätte sonst weiter zurückgreifen und besonders auch den Unterschied zwischen Individuum schlechthin und Person (Hypostase in basilianischem Sinn) in die Erörterung ziehen müssen. Man darf daher keineswegs, wie Schwane,[2] Braun,[3] Stentrup[4] an Basilius' Ausführungen

[1] Ep. 38 n. 2.

[2] A. a. O. S. 198.

[3] A. a. O. S. 18.

[4] Stentrup, in der Zeitschrift f. kath. Theologie, 1878, „Zum Begriff der Hypostase“, S. 251 ff.

herantreten mit der Voraussetzung, derselbe habe eine Definition der Person aufstellen wollen, und dann, weil man sich in dieser Voraussetzung durch Basilius nicht befriedigt fühlt, sich tadelnd über ihn aussprechen, als sei er seiner Aufgabe nicht gerecht geworden.

„Zwischen Wesenheit und Hypostase ist der nämliche Unterschied festzuhalten wie zwischen ‚Allgemeinem' und ‚Singulärem', wie zwischen ‚lebendigem Wesen' und ‚diesem Menschen'." [1] An anderer Stelle schreibt Basilius: „Wenn ich mich kurz fassen soll, was meine Ansicht (in betreff der Unterscheidung von Wesen und Person) sei, so sage ich, daß sich zwischen ihnen das nämliche Verhältnis bekundet, wie zwischen Allgemeinem und Besonderem." [2] Dieselbe Idee ist ausgesprochen in folgenden Wendungen: [3] „Unter sämtlichen Namen gibt es solche, die von mehreren und der Zahl nach verschiedenen Dingen ausgesagt werden und einen mehr allgemeinen Begriff in sich schließen, z. B. Mensch. Wer nämlich dies sagt (sc. Mensch), hat durch diesen Begriff nur die gemeinsame Natur bezeichnet, aber damit noch nicht einen bestimmten Menschen näher umschrieben, der besonders unter diesem Ausdruck verstanden werden soll; denn Petrus ist ebenso gut Mensch als Andreas, Johannes und Jakobus. Diese Allgemeinheit des Ausdruckes, welcher alles umfaßt, von dem er ausgesagt werden kann, verlangt daher eine weitere Unterscheidung, wodurch man nicht den Menschen im allgemeinen, sondern den Petrus und den Paulus bezeichnet. Andere (Namen) haben eine mehr spezielle Bedeutung, durch welche nicht die Natur mit ihrer Allgemeinheit an den Bezeichneten zum Verständnis gebracht wird, sondern die nähere Beschreibung eines Wesens, wodurch es mit dem Gleichartigen in dem, was zur Besonderung dient, nichts gemein hat; z. B. Paulus, oder Timotheus; denn solche Worte beziehen sich nicht auf die gemeinsame Natur, sondern von der allgemeinen Bezeichnung absehend, rufen sie den Begriff bestimmter, umschriebener

[1] Ep. 236 n. 6.
[2] Ep. 214 n. 4.
[3] Ep. 38 n. 1.

Dinge wach. Wenn daher von zwei oder mehreren (durch ihre Wesenheit) verbundenen z. B. von Paulus, Silvanus oder Timotheus nach der Wesenheit gefragt wird, so wird man nicht eine verschiedene Definition von der Wesenheit des Paulus, oder des Timotheus oder des Silvanus geben, sondern mit den nämlichen Worten, mit welchen man die Wesenheit des Paulus beschreibt, wird man auch die der anderen beschreiben; sie sind also wesensgleich (*ὁμοούσιοι*) zueinander, da ihre Wesenheit gleich definiert wird. Wo aber einer von dem Allgemeinen sich abwendet und zur Betrachtung des Eigentümlichen sich hinwendet (wodurch der eine von dem anderen sich unterscheidet), da stimmen die beiderseitigen Erkennungszeichen nicht mehr miteinander voll überein, wenn auch einige derselben beiderseits vorkommen können." Und nun beschreibt Basilius eingehender diese Eigentümlichkeiten. Er nennt sie: *ἰδιώματα, ἰδιότητες, αἳ τὸν καθ' ἕνα χαρακτηρίζουσιν, χαράκτηρες, γνωριστικαὶ ἰδιότητες, ἰδιάζοντες χαράκτηρες, τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητος σημεῖα* (c. Eun. l. 2 n. 4, 28 u. an anderen Orten), *ἰδιάζοντα σημεῖα*. Schon aus den bloßen Namen dürfen wir auf die Rolle schließen, welche Basilius ihnen zuteilt; sie sind bloße Erkennungszeichen, welche konstatieren, daß hic et nunc das Allgemeine umschrieben, daß wir es mit einer Person zu tun haben. Doch hören wir Basilius selbst:[1] „Was als mit den Eigentümlichkeiten (*ἰδίως*) versehen genannt wird, dem geben wir den Namen Hypostase. Wer nämlich Mensch gesagt hat, der spricht einen konfusen Begriff durch eine vage Benennung aus, so daß er zwar dadurch die Natur (*φύσις*) zum Ausdruck bringt, das Hypostasierte (Suppositum) aber (*τὸ δὲ ὑφεστώς*) bezeichnet er nicht damit, weil letzteres nur erkennbar ist als ein Besonderes (mit Eigentümlichkeiten Versehenes = *ἰδίως δηλούμενον*). Wer aber Paulus sagt, der bringt durch die so (Paulus) benannte Sache die subsistierende Natur zum Ausdruck (*ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν*). Dies also versteht man unter Hypostase, nicht den unbegrenzten und unbestimmten Begriff der

[1] Ep. 38 n. 3.

οὐσία, welche, infolge der Allgemeinheit dessen, was er bezeichnet, noch keinerlei feste Gestalt und Stellung genommen hat, sondern Hypostase ist dasjenige, was das Allgemeine und Umschriebene durch daran wahrnehmbare Idiomata als in irgendeinem bestimmten Wesen darstellt und beschreibt."[1] Beachtenswert sind hier die Ausdrücke παραστῶσα καὶ περιγραφοῦσα sowie, daß von den oben aufgeführten termini kein einziger als bewirkend, konstituierend aufgefaßt werden muß, ja, daß mehrere derselben gegen eine solche Deutung sprechen, wie γνωριστικαὶ ἰδιώτητες, σημεῖα ἰδιότητος. Jene Zeichen sind also die Folge davon, daß eine Personkonstituierung stattgefunden hat, und dienen nur zur Wahrnehmung und Unterscheidung der verschiedenen Personen. — Das nämliche geht hervor auch aus jenen Stellen, an welchen Basilius die Eigentümlichkeiten aufzählt, aus deren Vorhandensein ich schließen muß, daß ich es nicht mit dem allgemeinen Begriff der Natur, sondern mit einer Hypostase zu tun habe; er sagt nämlich:[2] „Wenn wir den Namen Petrus hören, so verstehen wir darunter nicht dessen Usie, sondern wir denken alsbald an die Eigentümlichkeiten (ἰδιώματα), welche man an ihm wahrnehmen kann; sofort erinnern wir uns, daß er der Sohn des Jonas, daß er aus Bethsaida, Bruder des Andreas gewesen sei, daß er vom Fischer zum Apostel berufen worden, auf den, weil er im Glauben sich auszeichnete, die Kirche gebaut wurde ... Wiederum denken wir beim Namen Paulus an ein Gesamtbild anderer Idiomata (ἑτέρων ἰδιωμάτων συνδρομή)." Oben hatte Basilius betont, daß sogar mehrere dieser Eigentümlich-

[1] Wir sehen also, daß Basilius in der Frage, wie die universellen Ideen existieren, mit Aristoteles zu einem gemäßigten Realismus sich bekennt, im Gegensatz zu Plato, der zu einem formalen Realismus steht: die universellen Ideen existieren außerhalb Gott und der Außenwelt und erfreuen sich einer gewissen eigenen Existenz. Nach Basilius existieren die Gattungsbegriffe im Intellekt, aber mit Begründung in der Außenwelt. Mit Hilfe der Reflexion findet der Intellekt, geführt von jenen Zeichen, daß die Essenz, welche er in einem Individuum betrachtet, auch anderen eigentümlich sein kann. Vgl. Schermann, „Die Gottheit des Hl. Geistes", Freiburg 1901, S. 93.

[2] c. Eun. l. II c. 4.

keiten zweien oder mehreren gemeinsam sein können, nicht aber ihre Gesamtheit. Würde also Basilius in dieser Gesamtheit der Eigentümlichkeiten die nota specifica der Personen-Definition erblicken, so müßte ja bei jedem Menschen diese Definition sich ändern; er könnte mithin gar keinen allgemein gültigen Personenbegriff entwickeln. Wir glauben daher noch weiter gehen zu können als Braun, welcher sagt:[1] „So ist es klar, daß man es nicht für eine strenge Definition der Person ansehen darf, wenn der hl. Basilius sagt, die Person sei die Gesamtheit jener Eigentümlichkeiten, die sich in einem Einzelnen zusammenfinden." „Nicht einmal als eine vulgäre Definition können wir die obigen Ausführungen zulassen," behaupten wir mit Stentrup.[2] Es lag aber auch nicht in der Absicht des hl. Kirchenlehrers, eine Definition aufzustellen, sondern sein Zweck bei der ganzen Erörterung war lediglich kein anderer, als zu erweisen, daß Usie und Hypostase begrifflich auseinanderzuhalten sind, darauf hinzuweisen, daß Usie als das Allgemeine, Unumschriebene mehrere umschriebene Wesen umfassen kann, von denen jedes mit einer bestimmten Zahl von Eigentümlichkeiten in die Erscheinung tritt. Hiermit war ein Doppeltes erreicht, Sabellianismus und Eunomianismus fielen durch die Annahme mehrerer wesensgleicher göttlicher Hypostasen. „Damit dir also die Eigentümlichkeit der Person kennbar werde, zähle den Vater für sich und den Sohn für sich; damit du dich aber vor Vielgötterei hütest, bekenne in beiden eine Usie."[3]

Aber freilich, eine Frage erhebt sich unwillkürlich: von welchen Voraussetzungen ausgehend konnte Basilius den dargelegten Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις requirieren, auf was für einem Personenbegriff basiert der ganze Unterschied? Basilius mußte sich doch einen genaueren Begriff von Person zurechtgelegt haben, sonst hätte er jenen Unterschied nicht in solcher Weise darlegen können. Wir haben bereits gesehen, daß Basilius seinen Personenmerk-

[1] A. a. O. S. 16.
[2] A. a. O. S. 251.
[3] Homil. 24.

malen nicht personkonstituierende Bedeutung zuschreibt; Person ist ihm vielmehr das, was diese Merkmale hat, etwas, was subsistiert, im Gegensatz zu der Wesenheit, jenem Allgemeinen, das wegen seiner Allgemeinheit keine Subsistenz besitzt. „Paulus, Silvanus, Timotheus sind drei Namen, jeder Name bezeichnet aber eine Sache; niemand aber wird leugnen, daß die Dinge (*πράγματα*) eine eigene und selbstvollendete Seinsweise besitzen.“[1] Diese Namen, Paulus usw. sind nach einer anderen Stelle nur eine Zusammenfassung von bestimmten Eigentümlichkeiten, letztere sind gleichsam nur die Hülle, die Umkleidung jener subsistierenden und selbstvollendeten Sache, und diese nun ist die Hypostase. Wo Basilius die eigene Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes verteidigt, weiß er daher auch keinen anderen Grund namhaft zu machen als den, daß beide, Sohn und Geist, eine eigene Seinsweise hätten. Wenn der Evangelist sage, Gott war das Wort, so lege er hiermit dem Sohne eine eigene Seinsweise bei (*ἰδίαν ὑπάρξιν δίδους*),[2] und die dem Hl. Geiste beigelegten Attribute verkünden eine mit dem Vater und Sohne gemeinsame Natur, heben aber dessen unaussprechliche Seinsweise nicht auf.[3] Nur das ist nach Basilius wahre Hypostase, was für sich subsistiert. Es genügt nicht, mit Sabellius verschiedene Prosopon aufzuzählen, wenn man nicht hinzufügt, daß jeder derselben in wahrhafter Hypostase existiere.[4]

Nach all dem Gesagten ließe sich eine basilianische Definition der Person etwa also fassen: Person ist die Wesenheit mit der besonderen Seinsweise, welch letztere uns sich durch wahrnehmbare Eigentümlichkeiten erkennbar macht; — eine Definition, die wohl nur der äußeren Form nach

[1] Ep. 210 n. 4: *Τὰ δὲ πράγματα ἰδιάζουσαν καὶ αὐτοτελῆ τὴν ὕπαρξιν ἔχειν οὐδεὶς τῶν καὶ μικρὸν μετεχόντων τοῦ φρονεῖν ἀμφιβάλλει.*

[2] Homil. 24 n. 1.

[3] *Τῆς μὲν οἰκειότητος δηλουμένης ἐντεῦθεν, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀῤῥήτου φυλασσομένου*, De Spirit. S., c. 18 n. 46.

[4] *Ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν.* Ep. 210 n. 5.

von der thomistischen sich unterscheidet und die zugleich „nur ein neuer Beweis für den von den Scholastikern verteidigten Begriff der Hypostase ist".[1]

§ 8.

Der Personenbegriff in seiner Anwendung auf Gott.

Nichts verbietet uns, die göttlichen Personen aufzufassen als konstituiert aus einem gemeinsamen und einem eigentümlichen Element; wenn sie nämlich ein und dieselbe gemeinsame Natur besitzen und doch wieder real voneinander unterschieden sind, so müssen wir das eine als gemeinsam, das andere als eigentümlich auffassen. „Man muß also dem Gemeinsamen das Eigentümliche hinzufügen und bekennen, wie folgt: das Gemeinsame ist die Gottheit, das Eigentümliche die Vaterschaft, und wenn wir beides miteinander verbinden, so sagen wir: ich glaube an Gott Vater. Und ähnlich gehen wir vor im Bekenntnis des Sohnes: mit dem Gemeinsamen ist das Eigentümliche zu verbinden und zu sagen: ich glaube an Gott den Sohn, ebenso vom Hl. Geist."[2] In diesem Sinne konnte Basilius mit Recht behaupten: „Wenn du nun diesen an endlichen Dingen erkannten Unterschied zwischen Usia und Hypostasis auf die Lehre von Gott überträgst, so wirst du nicht fehlgreifen."[3] Aber diese Auffassungsweise bleibt eben nur eine analoge und schließt daher sowohl in den einzelnen Personen als auch in Gott jede reale Zusammensetzung aus.

Basilius will aber keine Zusammensetzung in Gott:[4] „Dem Einwurf, daß Gott eine Zusammensetzung erleide, wenn Licht und Ungezeugtsein nicht gleichviel besagen, begegnen wir, daß er berechtigt wäre, wenn wir das Ungezeugtsein (konkret: den Ungezeugten) für einen Teil der göttlichen Substanz betrachteten; wenn wir aber sagen, die Substanz Gottes sei Licht, oder Leben, oder Güte, so daß

[1] Stentrup, a. a. O. S. 256.
[2] Ep. 236 n. 6.
[3] Ep. 38 n. 3.
[4] c. Eun. l. II c. 29.

der ganze Gott seinem Wesen nach Leben, ganz Licht, ganz Güte sei und wenn zum Leben das Ungezeugtsein hinzukommt, wie ist es dann möglich, daß derjenige nicht zusammensetzungslos ist, der seiner Substanz nach doch einfach ist, denn die Seinsweisen verletzen nicht die Einfachheit." [1] Also in Gott gibt es keine Zusammensetzung aus Wesenheit und Einzelwesen.

Aber es frägt sich nun, in welchem Verhältnis die Personeneigentümlichkeiten zu den göttlichen Personen stehen. Bei den Kreaturen sind diese Eigentümlichkeiten offenbar etwas der Person bloß Hinzugefügtes, es findet zwischen Person und Eigentümlichkeiten also eine reale Zusammensetzung statt. Anders muß dies sein bei den göttlichen Personen. Während bei den Kreaturen jene Idiomata bloße Erkennungszeichen sind, die Person als solche aber nicht konstituieren, kommt bei den göttlichen Personen jenen Idiomen ein neues Moment hinzu; sie lassen uns nicht nur die Personen erkennen und unterscheiden, sondern sie sind zugleich die Besitztitel, auf welche hin die göttliche Natur in Dreien vorhanden ist. „Wie aber sollte aus dem Besitzer und dem Besitztitel eine Zusammensetzung sich denken lassen?" [2]

Die Idiomata geben uns Vater, Sohn und Geist als voneinander unterschieden zu erkennen: „Der Begriff des Ungewordenseins, des Unbegreiflichen ist in Vater, Sohn und Geist gleichmäßig vorhanden, denn nicht ist (in Gott) etwas unbegreiflicher oder ungewordener als das Andere; sondern durch die *σημεῖα ἰδιάζοντα* gelangt man zum unvermischten Unterschied in der Trinität." [3] Oder: [4] „Der Sohn, welcher den aus dem Vater hervorgehenden Geist durch sich selbst

[1] c. Eun. l. II n. 29. *Οὐ γὰρ δὲ οἱ δεικτικοὶ τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ τρόποι τὸν τῆς ἁπλότητος λόγον παραλυπήσουσιν;* vgl. auch De Spirit. S. c. 17, wo Basilius sagt, daß man Gott nicht in Teile auflösen könne, wie die geschaffenen Individuen in Gattung und Art, als wäre „Gott" eine gemeinsame Natur; die göttliche Natur ist also von Haus aus individuell.

[2] Braun, a. a. O. S. 18, 2.

[3] Ep. 38 n. 2.

[4] Ebenda n. 4.

erkenntlich macht und allein als Eingeborener aus dem ungezeugten Licht hervorging, hat, was die Eigentümlichkeit der Zeichen betrifft, durch welche er erkannt wird, nichts mit Vater und Geist gemeinsam . . . und der Vater wird als für sich selbst erkannt (*ἰδιαζοντῶς ἐπιγινώσκεται*), durch die Eigentümlichkeit, daß er Vater ist und aus keinem Prinzip seine Subsistenz hat." Bis zu diesem Punkte herrscht kein Unterschied in der Aufgabe, welche den Idiomata bei den kreatürlichen und bei den göttlichen Personen zukommt; aber vergleichen wir nun die von Basilius beiderseits aufgeführten Idiomata. „Wenn wir den Namen Petrus hören, dann denken wir an eine bestimmte Summe von Idiomata, daß er der Sohn des Jonas ist usw."; bei Paulus ist es wieder eine andere Summe, und es ist möglich, daß einzelne Glieder dieser Summe beiden zukommen. „Die Personeneigentümlichkeit des Geistes aber erkennen wir dadurch, daß er aus dem Vater subsistiert (*ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι*) und diese Eigentümlichkeit kommt ihm allein in der Trinität zu; den Sohn erkennen wir dadurch, daß er ein *μονὸς*[1] *ἐκ τοῦ*

[1] Auf diese seine Behauptung hin, daß der Sohn sein Personenmerkmal mit keiner anderen göttlichen Person teile, sieht sich Basilius veranlaßt, auf die Stelle im Hebräerbrief (1, 3) näher einzugehen: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*: er kommt dem Einwande zuvor, daß es nämlich scheinen könnte, als ob seine Lehre mit diesem Apostelworte in Widerspruch gerate, indem Paulus Vater und Sohn mit den gleichen *γνωρίσματα* beschreibe, *ἆρα οὐκέτι διαμένει τῷ Πατρὶ κατ' ἐξαίρετον ἐπ' αὐτοῦ μόνου τὸ ἀγέννητον λέγεσθαι, εἴπερ τῷ ἰδιάζοντι τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογενοῦς χαρακτηρίζεται ὕπαρξις*. Es mag sein, daß, wie Holl (S. 130) behauptet, von den Gegnern des hl. Basilius wirklich dieser Einwand erhoben worden ist; wir wollen aber untersuchen, ob Basilius sich „mit der Hebräerstelle durch eine zu anderen Punkten seiner Anschauung schlecht passende Interpretation abfindet", oder ob vielleicht seine Interpretation die einzig haltbare sei. — Wenn man den Zweck des Apostelwortes genauer untersuche, sagt Basilius, finde man, daß der erhobene Einwurf hinfällig sei. Der Apostel rede nicht von einer Unterscheidung der Personen durch Zeichen (*σημεῖα*), sondern nur von der ursprünglichen, unzertrennbar geeinten Relation des Sohnes zum Vater. „Der Apostel sagte nämlich nicht: welcher (sc. Sohn) der Ruhm des Vaters ist (obwohl dies richtig wäre), sondern dies als allgemein zugegeben vorausgesetzt, lehrt er, es gebe nicht eine andere Ehre im Vater und eine andere Art Ehre im Sohne, indem er die Ehre des

ἀγεννητοῦ φωτὸς ἐκλάμψας, der Vater aller aber γνωρίσμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως τὸ Πατὴρ εἶναι, καὶ ἐκ μηδεμίας αἰτίας ὑποστῆναι, μονὸς ἔχει (ep. 38 n. 4). Ein doppelter Unterschied zeigt sich; dort eine Summe von Idiomen, hier ein

Eingeborenen Abglanz von der Ehre des Vaters nennt; dabei bedient er sich des Beispieles vom Lichte, damit man den Sohn vom Vater unzertrennt (*αἰδιαστάτως*) auffasse; wie nämlich aus der Flamme ein Schimmer, der Flamme selbst aber an Zeit nicht nachstehend, sondern zugleich, wie die Flamme entsteht, so widerstrahlt auch das Licht; so will er, daß man aus dem Vater auch den Sohn begreife (*ἐκ τοῦ Πατρὸς μὲν τὸν Υἱὸν νοεῖσθαι*), ohne jeden Zwischenraum den Sohn von der Existenz des Vaters zu trennen, daß vielmehr mit dem Prinzip auch das erfaßt werde, was aus ihm ist" (ep. 38 n. 7). „Auf ganz gleiche Weise nennt er ihn (den Sohn) gleichsam als Interpretation der dargelegten Behauptung *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως.*" Nach Basilius besagen also die Wendungen *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* und *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* dasselbe; wie er aber letztere auffaßt, zeigt sein Vergleich: wie man vom Körper dessen Gestalt nicht trennen könne, so auch nicht vom Vater den Sohn. Der Apostel wolle nicht behaupten, daß etwa der Eingeborene nicht in eigener Person existiere, sondern nur, daß in seiner Verbindung mit dem Vater nichts dazwischen Liegendes zu denken sei, so daß, wer mit den geistigen Augen den Charakter des Eingezeugten anschaut, auch zur Kenntnis der Person des Vaters komme . . . „Denn es ist unmöglich, daß, wer vom Sohne spricht, nicht auch an den Vater denkt, da doch dieser Ausdruck (Sohn) als ein relativer auch den Vater zugleich angibt (*σχετικῶς τῆς προσηγορίας ταύτης καὶ τὸν Πατέρα συνεμφαινούσης.*)" — Die Hebräerstelle findet sich bei Basilius auch noch in c. Eun. 1. 20. In der Ausgabe Migne wird dort das *ὑποστάσεως* mit substantiae übersetzt; in ep. 38 jedoch mit personae. Diese Verschiedenheit der Übersetzungsweise ist kaum zu rechtfertigen. Es mag ja scheinen, daß Basilius, indem er die Frage aufwirft *διὰ τοῦτο γὰρ εἴρηται* (c. Eun. 1, 20) . . . *καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* und sie beantwortet *ἵνα τὸ ὁμοούσιον ἐκμανθάνομεν*, wirklich unter *ὑπόστασις* soviel als substantia versteht, allein folgt denn die volle *ὁμοουσία* nicht mit Notwendigkeit auch dann, wenn der Sohn mit der Person des Vaters ebenso naturhaft verbunden ist, wie die Strahlen mit dem Lichte? Auf diese notwendige, natürliche Verbindung der beiden Personen dringt denn auch Basilius gerade in diesem ganzen Kapitel 20. *„οὐ γὰρ δυνατὸν τῇ ἑαυτοῦ εἰκόνι ἀφρόνως ἀπαυγασθείσῃ τὸ Θεὸν τῶν ὅλων μὴ ἐξ ἀϊδίου συνεῖναι, καὶ μὴ χρόνον μόνον, καὶ αἰώνων δὲ πάντων ἐπέκεινα τὴν συνάφειαν ἔχειν"*; die Apostelworte führt er zur Bekräftigung seiner Behauptung an: . . . *ἀπαύγασμα εἴρηται, ἵνα τὸ συνημμένον νοήσωμεν, καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, ἵνα τὸ ὁμοούσιον ἐκμανθάνομεν.* Bei Migne wäre also auch hier besser und dem Sinne des heil. Basilius entsprechender das *ὑποστάσεως* mit personae wiederzugeben

einziges[1] und zugleich ganz eigenes mit keiner anderen Person gemeinsames Idiom; ferner dort nicht kausale (bewirkende) Begriffe, hier aber nur solche (dreimaliges ἐκ); mit anderen Worten, während dort die Eigentümlichkeiten der Person nur inhärieren und bloße Erkennungszeichen sind, sind sie bei den göttlichen Personen zugleich konstituierende Idiome,[2] sie sind der τρόπος τῆς ὑπάρξεως, sie

gewesen. So wird Stentrups Ansicht gegen Petavius (der das ὑποστάσεως der Hebräerstelle im Sinne von substantia secunda auffaßt, De Trinit. l. 6 c. 6) durch Basilius erhärtet: „Könnte man Petavius nicht erwidern," fragt Stentrup (S. 67 u. f.), „daß Paulus mehr lehren will, als nur seine (d. Sohnes) Konsubstantialität; er scheint offenbar dem Sohne etwas zuschreiben zu wollen, was ihm eigentümlich und nicht mit einer anderen Person gemein ist; das aber ist nicht die Konsubstantialität, weil sie dem Geiste nicht weniger als dem Sohne zuzuschreiben. Was aber ist nun dem Sohne als dem Ebenbilde der Hypostase des Vaters eigentümlich? Eigentümlich ist ihm als solchem nur das Eine, daß er zugleich mit der Wesenheit und Natur des Vaters, die durch ewige Zeugung ihm mitgeteilt wird, die Person des Vaters, in wiefern sie eine solche ist, erkennbar macht und darstellt; dahin gehört die Antwort, welche Christus einst dem Philippus auf die Bitte, Herr, zeige uns deinen Vater (Joh. 14, 8), gab: ‚wer mich sieht, der sieht auch den Vater'; das heißt doch nicht, wer den Sohn sieht, sieht die Wesenheit des Vaters."

[1] „Aber, fragen wir, wo findet sich denn hier eine Summe eigentümlicher Eigenschaften, durch die jede einzelne Person bestimmt und von den anderen unterschieden würde"; so fragt Stentrup (S. 252), die „Definition" Basilius' bemängelnd. — Aber Basilius hat diesem Einwande gleichsam vorgebeugt, indem er zu bedeuten gab, daß es ihm nicht so sehr auf eine möglichst große Summe von Eigentümlichkeiten ankomme, sondern die Hauptsache sei die, daß bei jeder Person wenigstens überhaupt etwas vorhanden sei, was bei den anderen Personen der nämlichen Natur nicht vorkomme. Richtig bemerkt daher Braun (S. 16) zur Lehre des hl. Basilius: „Wo sich eine Natur nur in wenigen vorfindet, da bedarf es auch nicht einer Menge von Eigentümlichkeiten."

[2] Man könnte nun allerdings einwenden, daß der Vater nicht etwa erst durch die Zeugung (oder Hauchung) zur Person konstituiert werde, sondern, daß er als fertige Person Prinzip der Zeugung (oder Hauchung) sei, daß also jenes ἐκ μηδεμίας αἰτίας, das nach Basilius identisch ist mit der Vaterschaft, nicht das constitutivum formale der ersten Person sein könne; hierauf ist zu erwidern, daß der Vater Person ist dadurch, daß er auf eigentümliche Weise die Natur inne hat; er hat sie aber inne als prinziplos; näherhin aber ist er doch wieder eine wesentlich relative Person, er hat die Natur inne als wesentlich mitteilbar; insofern nun keine doppelte

sind die Seinsweise selbst; es sind, wie Basilius sich ausdrückt, „Zeichen, durch welche das Fürsichsein der Prosopen (Personen) konstituiert wird.[1] Hat also Basilius, wie Stentrup meint (S. 254), seine „Definition" von Person geändert, sobald er sie auf die göttliche Hypostase übertragen? Schlechterdings kann dies nicht zugegeben werden; denn auch hier ist ihm Person, wenigstens im analogen Sinne, das Wesen mit der Seinsweise, welche uns durch wahrnehmbare Eigentümlichkeiten sich erkennbar macht; während aber letztere bei den Geschöpfen bloße Besitzanzeiger waren (bloße Begleiterscheinungen), sind sie hier Besitztitel (konstituierende Bestandteile).

Wir sehen, daß Basilius keine andere Besitztitel kennt als die Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung; was also das Florentinum im decretum pro Iacobitis formulierte: „in divinis omnia sunt unum ubi non viget relationis oppositio (Dz. 598), das hatte Basilius Jahrhunderte zuvor schon ausgesprochen: „*Κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ θεότης μία· δηλονότι κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον τῆς ἑνότητος νοουμένης, ὥστε ἀριθμῷ μὲν τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν, καὶ ταῖς ἰδιότησι ταῖς χαρακτηριζούσαις ἑκάτερον· ἐν δὲ τῷ λόγῳ τῆς θεότητος τὴν ἑνότητα θεωρεῖσθαι.*" [2]

§ 9.

Das dem Wesen Gottes eigentümliche Ungewordensein und das Ungezeugtsein des Vaters.

Wie wir früher bemerkten, hat Basilius, veranlaßt durch die Polemik gegen die eunomianischen Ideen, die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes besonders stark

Form vorhanden, die eine wodurch er Person und eine zweite, wodurch er Vater ist, kann man das Vatersein mit dem Ungezeugtsein identifizieren; denn Vater sein heißt die Natur an einen gleichwesentlichen mitteilen, und dies schließt in sich, daß der Vater aller sie selbst für sich habe und zwar prinziplos.

[1] *Γνωρίσματα δι' ὧν ἡ ἰδιότης παρίσταται τῶν προσώπων.* Ep. 38, n. 4.

[2] c. Eun. l. I c. 19.

betont. Selbstverständlich will er aber deshalb nicht jedes Erkennen und Erfassen des göttlichen Wesens dem menschlichen Verstande absprechen, wird uns doch „gleichsam ein Bild von Gott eingedrückt“ (*οἱονεὶ χαρακτὴρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ*),[1] wenn wir durch Verneinung dessen, was ihm widerstreitet und durch Bejahung dessen, was ihm zukommt, uns einen Begriff von ihm bilden. „Die Sache aber verhält sich so: es gibt keinen Namen, der, die ganze Natur Gottes umfassend, ebendiese Natur hinreichend ausdrücken könnte, sondern mehrere, begrifflich verschiedene Ausdrücke geben uns eine zwar dunkle und wenn wir sie mit der ganzen Sache (Wesen Gottes) vergleichen, äußerst beschränkte, aber doch genügende Kenntnis von Gottes Wesen.[2] Unvergänglich und ungezeugt nennen wir Gott in verschiedener Hinsicht. Wenn wir nämlich zurückblicken auf die vergangenen Jahrhunderte und so finden, daß Gottes Leben über jedem Anfang stehe, dann nennen wir ihn ungezeugt. Wenn wir aber auf die zukünftigen Jahrhunderte unsere Gedanken schweifen lassen, dann nennen wir ihn, der da ist, den Unendlichen, Unermeßlichen, Endlosen, Unvergänglichen . . . Wer aber möchte leugnen, diese Namen seien rein ersonnen und bezeichneten etwas, was wirklich in Gott vorhanden.“[3]

[1] c. Eun. l. I n. 10.

[2] „Obgleich aber unser Geist unfähig ist, das göttliche Wesen wie es an sich ist, zu erkennen, so hat doch Gott, — also sprechen jene heiligen Männer — in seiner Güte dafür gesorgt, daß wir ihn auf unsere Weise einigermaßen erkennen, gleichwie auch die Sonne ihren Glanz durch den Luftraum ausgießt und zerteilt, damit unser Auge ihn ertragen könne. Auf unsere Weise Gott erkennen, heißt ihn durch verschiedene Begriffe denken.“ Kleutgen, Theol. d. Vorzeit 1. Bd. S. 316.

[3] c. Eun. l. I c. 7. — Eunomius hatte nämlich die verschiedenen Eigenschaftsbestimmungen Gottes für rein logische Formen ohne objektive Gültigkeit erklärt; alle besagten sie ihm gleichviel wie das *ἀγέννητον;* es war dies eine notwendige Forderung des von seinem Meister Aëtius überkommenen Prinzips, daß, wo verschiedene Namen, auch verschiedene Substanzen vorhanden seien, sowie des Endzweckes seiner ganzen Darlegung, nämlich den Beweis zu liefern, daß der Ungezeugte und der Gezeugte ihrer Substanz nach verschieden seien. Es war aber für Basilius ein leichtes, das Widersinnige dieser Behauptung nachzuweisen. Ein und dieselbe Sache kann sich der menschlichen *ἐπίνοια* — darunter versteht Basilius die feinere

Fernerhin unterscheidet Basilius zwei Klassen von Namen, die wir auf Gott anwenden können und von denen die einen etwas bezeichnen, was in Gott ist, die anderen hingegen von Gott etwas fernhalten; aus beiden Klassen zusammen wird uns gleichsam ein Abbild Gottes aufgedrückt. Zur letzteren Art gehören z. B. unvergänglich, unsichtbar, unsterblich, aber auch „ungezeugt" (im Sinne von ungeworden). „Alle diese verbietenden Namen sind gleichsam eine Negation desjenigen, was in Gott fremdartig ist; es sind Ideen, welche unser Geist von Gott ferngehalten wissen will, wenn er jedes Einzelne betrachtet, was nicht in Gott ist. Anderseits aber nennen wir Gott gut, gerecht, Schöpfer, Richter usw. . . . Diese bedeuten eine Setzung (*θέσις*), ein Vorhandensein (*ὕπαρξις*) derjenigen Eigenschaften, welche Gott eigen sind und gebührenderweise als in ihm vorhanden erkannt werden." [1] „Man mag", so fährt Basilius weiter, „die negativen Namen (mit Eunomius) Privation (*στέρησις*) oder Verbot oder Negation oder wie immer man sich ausdrücken will, heißen; das Wort ‚ungezeugt' aber bezeichnet etwas, das in Gott nicht vorhanden, — hat also negativen Charakter — Substanz ist aber nicht das, was nicht in einem vorhanden, sondern das Sein Gottes selbst (*ἀλλ' αὐτοῦ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ*) . . . Ein Lügner ist also der, welcher mit ‚ungezeugt', die Substanz Gottes bezeichnen zu können glaubt." [2]

Daß Basilius neben dem Ungezeugt im Sinne von *ἀγέννητον* — wenn auch nicht sprachlich, so doch begrifflich — auch das Ungezeugt = *ἀγέννητον* als charakteristisches Merkmal des Vaters kennt und vom ersteren auseinanderhält,

und genauere Betrachtung des Denkobjektes, die sich an die erste Auffassung des sinnlich Wahrgenommenen anschließt, c. Eun. l. 1 c. 6; Scholl gibt *ἐπίνοια* treffend wieder mit „metaphysische Erkenntnisweise" (S. 156) — unter verschiedenen Gesichtspunkten und damit auch unter verschiedenen Namen darstellen. So hat sich auch der Herr verschiedene Namen beigelegt, gemäß der Verschiedenheit der Wohltaten, die er spendet und nach dem Verhältnis zu denen, welche sie empfangen; er ist ein *πολυώνυμος* nicht in dem Sinne, als ob die verschiedenen Namen nur ein und denselben Begriff zum Ausdruck brächten.

[1] c. Eun. l. I c. 10.

[2] c. Eun. l. I c. 10.

geht daraus hervor, daß er sagt: „Derjenige aber, welcher Gott ist über alles, hat zum vorzüglichen Merkmal seiner Person dasjenige, daß er nämlich Vater ist und daß er aus keiner Ursache hervorgegangen subsistiert.“ [1] In der Vaterschaft und in der Prinziplosigkeit erkennt also Basilius die Merkmale der ersten Person; es frägt sich, in welchem Verhältnis beide miteinander und zueinander stehen. Gegenüber den Eunomianern betont Basilius besonders die Vaterschaft der ersten Person; er gibt im Gegensatz zu Eunomius dem Namen Vater den Vorzug vor dem *ἀγέννητον*; die *πατρότης* kann eben nicht so leicht mit der Aseität verwechselt werden wie das *ἀγέννητον* (Agennesie); in dem *ἀγέν[ν]ητον* sieht Basilius mit Recht das *πρῶτον στοιχεῖον τῆς βλασφημίας αὐτῶν*.[2] ‚Vater‘ ist ein relativer Name und verbindet als solcher mit sich die Erinnerung an den Sohn; die Vaterschaft begründet also den *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* der ersten Person. Aber auch das *ἀγέννητον* entspricht der Denkweise des hl. Basilius bestens; es besagt ihm gleichviel wie ‚Vater‘. „Wer nämlich Vater ist und zwar allein Vater (aller), der ist auch aus keinem anderen, was aber aus keinem anderen ist, das ist ungezeugt.“ Nach Basilius kann also das Vatersein vom Ungezeugtsein gar nicht getrennt werden, ja Vaterschaft und Agennesie sind ihm ein und dasselbe. In gewissem Sinne ist dies richtig, insofern auch die erste, prinziplose Person eine wesentlich relative Person ist und es nicht zwei Formen gibt, durch welche sie konstituiert wird; das relative Moment ist gleichsam im absoluten eingeschlossen, so daß wir den Ungezeugten notwendigerweise als Vater denken müssen.[3]

---

[1] Ep. 38 n. 4. Der Vater ist selbst die Ursache aller, die *αἰτία πρώτη; ἥτις ἐστιν αἰτία τῆς ἁπάντων τῶν ὄντων αἰτίας* (ebenda); er ist auch die *αἰτία* des Sohnes und Geistes und in diesem Sinne sogar größer als beide; hiermit soll aber keineswegs eine Naturverschiedenheit des Vaters einerseits und des Sohnes und Geistes anderseits bezeichnet werden, sondern nur der reale Ursprung der zweiten und dritten Hypostase von der ersten; *αἰτία* hat also hier, wie bei anderen griechischen Vätern (Greg. v. Nyss., Theodoret usw.) gleiche Bedeutung wie das lateinische principium. Vgl. S. Thom. opusc. n. I c. 7; n. II c. 3 u. 4.

[2] c. Eun. l. I c. 5, 517, A. [3] Vgl. Braun S. 99 f.

§ 10.

Die göttliche Zeugung nach der Anschauung des Eunomius.

Nach eunomianischer Lehre ist der göttliche Logos nicht gezeugt im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes; zeugen bedeutet — auf Gott angewandt — nach Eunomius soviel als hervorbringen, schaffen aus nichts; daher wird auch der Sohn ausdrücklich *ποίημα*, *κτίσμα* oder *ἐξ οὐκ ὄντων* genannt.[1] Diese Begriffsunterschiebung ergab sich als notwendige Konsequenz aus dem arianischen Gottesbegriff, dem starren einseitigen Deismus; wenn es nämlich nur einen einpersönlichen Gott gibt, dessen Wesen identisch ist mit seinem Ungezeugtsein, dann kann es neben diesem Gott nicht einen zweiten Gott geben, dem das *ἀγέννητον* ebenso eignet wie dem ersteren, sondern was neben dem einpersönlichen Gott noch auf den Namen Gott irgendwie Anspruch erheben zu können glaubt, das muß eine depotenzierte Gottheit sein; deren Wesen kann nicht aus dem Wesen des wahren Gottes durch wahre Zeugung hergeleitet werden, so daß zwei wesensgleiche Personen vorhanden sind, denn wie könnte ungezeugte Substanz mit gezeugtem Wesen die Dieselbigkeit haben! Der Ungezeugte kann daher auch gar nicht zeugen, denn wie wäre es möglich, das Ungezeugte gezeugt zu machen?[2] Das Wesen des Vaters übersteigt jeden Vergleich mit dem Wesen des Sohnes; eine Teilnahme des letzteren am ersteren ist unmöglich.[3]

Diese ihre Lehre von der nicht wesensgleichen Zeugung suchten die Eunomianer durch die Hl. Schrift zu bekräftigen. So beriefen sie sich namentlich auf drei Stellen, in denen nach ihrem Dafürhalten der Logos den Geschöpfen beigezählt, eo ipso die Zeugung mit der Schöpfung auf eine Stufe gesetzt werde; es sind die Stellen: act. ap. 2, 36: „So wisse denn das ganze Haus Israel unfehlbar gewiß, daß Gott diesen

[1] c. Eun. l. II c. 1.

[2] *Οὐκ ἂν ποτε πρόσοιτο γέννησιν, ὥστε τῆς ἰδίας μεταδοῦναι τῷ γεννωμένῳ φύσεως*, c. Eun. I c. 16.

[3] *Ἐκφύγοιτε ἂν πᾶσαν σύγκρισιν καὶ κοινονίαν τῆς πρὸς τὸ γεννητόν*; ebenda.

Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zum Christus und auch zum Herrn gemacht hat.“ [1] Die andere ist der berühmte Vers in den Sprichwörtern (8, 22): „Der Herr hat mich geschaffen“ (nach der LXX),[2] und die dritte Joh. 14, 28: „Der Vater ist größer als ich.“ [3]

Nach allgemeinem Sprachgebrauch bezeichnete jedoch auch schon damals *γεννᾶν* die Hervorbringung eines mit dem Zeugenden wesensgleichen Individuums. Um nun mit den klaren Aussprüchen der Hl. Schrift, die den Logos auch den „Eingezeugten“ des Vaters nennt, nicht in Widerstreit zu geraten, suchte Eunomius den Zeugungsbegriff zu verdunkeln, in ihn solche geschöpfliche Unzukömmlichkeiten hineinzutragen, daß er nie im eigentlichen und wahren Sinne auf Gott übertragen werden könne. — Der Gezeugte ist der Zeit und Ordnung nach vom Zeuger entfernt; ewig und gezeugt sind zwei Begriffe, die sich gegenseitig ausschließen; die gezeugte Substanz kann daher mit der ungezeugten nicht identisch sein, weil letztere über jeder Zeit und über jedem ordo steht und nicht umgekehrt, die Zeit oder der ordo über der göttlichen Substanz, deshalb die Redeweise: entweder zeugte der Vater einen Seienden oder einen nicht Seienden,[4] oder: die Substanz des Sohnes ist gezeugt, weil sie vor ihrer Konstitution nicht war.[5] Fernerhin dürfe man das Verhältnis zwischen Gott Vater und dem Logos nicht nach Menschenart als Zeugung bezeichnen, weil eine solche einerseits zwar eine Verbindung dem Wesen nach zwischen Vater und Sohn bezeichne, aber zugleich auch einen sinnlichen (bösen) Affekt[6] im Zeuger.

Wie die Hl. Schrift den Eunomianern diente zur Herabwürdigung des Gottessohnes, so mußte ebendieselbe sich auch dazu hergeben, um dem Sohne unter allen Geschöpfen einen

[1] c. Eun. l. II c. 1 u. 2.

[2] Ebenda c. 20.

[3] c. Eun. I c. 24 u. 26.

[4] c. Eun. II c. 14.

[5] Ebenda c. 11.

[6] *Κἀκ τῶν ἐν ἀνθρώποις γενέσεων ἀναγομένους τοῖς τῆς μετουσίας ὀνόμασι καὶ πάθεσιν ὑπάγειν τὸ Θεὸν,* c. Eun. l. II c. 22.

würdigen Platz anweisen zu können: „Denn man darf es nicht etwa übelnehmen, wenn man den Sohn ein Geschöpf nennen hört (*Μηδεὶς δὲ τὸν Υἱὸν ἀκούων ποίημα δυσχεραινέτω*); wir machen ja seine Substanz nicht gleich denen, die aus dem Nichts hervorgebracht sind; denn nicht ist Substanz, was aus dem Nichts ist, sondern wir teilen soviel Würde zu, als es der Vorrang (*ὑπεροχῆ*) des Schöpfers über die Geschöpfe verlangt, denn er ist der Eingeborene, weil er allein von Einem, nämlich vom Ungezeugten gezeugt, d. h. geschaffen und zum vollendetsten Diener gemacht worden ist“;[1] alle übrigen Geschöpfe sind durch den Sohn erschaffen worden.

§ 11.

Widerlegung durch Basilius; der Begriff der wahren Zeugung.

Der hl. Basilius hält in seiner Polemik gegen Eunomius im Vergleiche mit diesem gerade ein umgekehrtes Verfahren inne; während die Eunomianer ausgingen von der Behauptung, der Sohn sei geschaffen und danach die Hl. Schrift rationalistisch mißdeuteten, ging Basilius von der Hl. Schrift aus, um in Übereinstimmung mit ihr einen Zeugungsbegriff aufzustellen; er huldigte einer positiv-spekulativen Behandlung der Glaubenswissenschaft.

Was die von den Eunomianern angezogenen Bibelstellen betrifft, so erwidert Basilius folgendes: die Stelle *ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστί* können die Arianer überhaupt nicht für ihre Lehre beanspruchen, da ja nach ihnen ‚Vater‘ nicht die Substanz Gottes bezeichnet, sondern ein Handeln Gottes;[2] dann wäre also der Sinn der Stelle der, daß die Handlung größer, d. h. nicht proportioniert sei ihrem Erfolge, wo aber kein äußeres Hindernis sich einer Handlung in den Weg stelle, da müsse die Handlung auch den entsprechenden

[1] c. Eun. l. II n. 19.

[2] Ebenda c. 24. *ὅτι ἡ τοῦ Πατρὸς προσηγορία ἐνεργείας ἐστὶ, καὶ οὐκ οὐσίας σημαντική.*

Effekt hervorbringen. Soll also diese Bibelstelle ein Argument sein für die Ungleichheit des Wesens in Vater und Sohn, dann muß ‚Vater' gleich Substanz bedeuten; Substanz aber ist nach Eunomius das Ungezeugtsein.[1] — Dieses Größersein des Vaters kann sich nicht etwa beziehen auf eine Quantität, weil Gott derselben entbehrt, noch auf die Macht, weil Vater und Sohn gleichmächtig sind,[2] noch auf die Würde, da ja der Sohn, als zur Rechten des Vaters sitzend, dem Vater an Würde gleichkomme; es bleibe also nur noch ein Größersein übrig ratione *αἰτίας* vel principii.[3]

[1] Basilius war in dieser Widerlegung glücklicher als Greg. v. Naz., indem er sich mit seinem Gegner aus dessen eigenen Zugeständnissen abfindet. Indessen finden wir auch Gregors Argumentation richtig, wenn er Eunomius gegenüber zwar zugibt, daß der Vater *φύσει καὶ κατὰ φύσιν* Vater sei, zugleich aber behauptet, daß daraus noch nicht folge, daß die Vaterschaft selbst die Natur sei (Naz. orat. XXXV). Petavius' Übersetzung von „Vatersein *φύσει κατὰ φύσιν*" mit „naturaliter causam esse Patri convenit" (De Trinit. l. II c. 2) dürfte nicht korrekt sein, wenn er das naturaliter auffaßt als „zur Natur gehörig"; letzteres will Gregor nicht behaupten, sondern nur, daß die Natur der letzte Realgrund, principium quod, der Zeugung sei.

[2] Die Stelle ego et Pater unum sumus (Joh. X, 30) bedeute dem Kontexte nach eine Gleichheit der Macht.

[3] Ebenda c. 26; *λείπεται τοίνυν κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον ἐνταῦθα τὸ μείζο λέγεσθαι;* weil der Ursprung des Sohnes aus dem Vater sei, deshalb sei der Vater größer als der Sohn, reduplicative als Vater, *καθὸ Πατὴρ δηλονότι.* — Wie sehr die Arianer auf diesen Text pochten, geht schon aus der an Meletius ergangenen Aufforderung des jene Sekte begünstigenden Kaisers Constantius hervor, bei Besteigung des Stuhles von Antiochien (361) über diesen Text öffentlich zu predigen, — eine Aufgabe, welche dieser zur Freude der Rechtgläubigen glücklich löste (vgl. Hergenröther a. a. O. S. 176). Cavallera (S. 97) bemerkt zu dieser Predigt des Meletius: „Il était du nombre à en juger par son discours de ceux qui voulaient s'en tenir à l'Ecriture et au expression des anciennes professions de foi . . . D'ailleurs je crois que l'occasion ne s'est pas offerte à Melèce de signer un formulaire quelquonque parce qu'il n'était pas encore évêque ou n'exerçait plus sa charge lorsqu'il aurait dû signer. Auch hier bestätigt es sich also wieder, daß Basilius, obwohl er Meletianer war, nicht zu den Homoiern (Jungnicänern) gerechnet werden darf. Mit der Interpretation dieser Stelle beschäftigten sich auch Athenag. (Leg. pro christ. n. 10), Justinus (Dial. c. Tryph.), Theophil. v. Antioch. (Ad Autol. II, 10), Laktantius (Div. iustit. IV, 6), Tertull. (Adv. Prax. c. 6), Athanas. (Or. II. c. Ar. n. 44), Dionys v. Rom (Apud Athanas. de decret. nic. syn. n. 26 ss.).

Was die Stelle aus dem Buche der Sprichwörter betrifft: der Herr hat mich geschaffen (8, 22), so konnte überhaupt eine Kontroverse über diese Stelle nur entstehen wegen der ungenauen Übersetzung der Septuaginta, welche das קָנָנִי mit ἔκτισε με wiedergab; diese Schwierigkeit ist durch Hieronymus gehoben worden, so daß nun auch die Vulgata statt des creavit me, possedit me hat.[1]

Basilius wagt es nicht, der Schwierigkeit eine entscheidende Lösung zu geben; er weist darauf hin, daß in der ganzen Hl. Schrift keine ähnliche Stelle sich finde, daß sie sich ferner in einem Buche vorfinde, „dessen Sinn nicht wenig verborgen sei, das voll sei von Sprichwörtern, Parabeln, dunklen und rätselhaften Redewendungen, so daß man daraus nichts Sicheres und Klares entnehmen könne"; er weist aber auch darauf hin, daß andere Übersetzer den Sinn des Hebräischen richtiger erfaßt hätten, indem sie den hebräischen Wortlaut mit ἐκτήσατό με (possedit me) wiedergegeben, eine Übersetzungsweise, „welche den Eunomianern ein großes Hindernis bereite".[2]

Zu der Stelle endlich, quod Dominum ipsum et Christum fecit Deus (act. 2, 36) bemerkt Basilius, daß man aus dem Verbum ποιεῖν, selbst wenn es auf die Gottheit Christi angewandt würde, nicht die Geschöpflichkeit des Logos erschließen könne; es komme darauf an, auf wen das ποιεῖν sich beziehe, d. h. welches seine Wirkung sei. Wenn es sich um Geschöpfe handle, bedeute ποιεῖν soviel als schaffen; beim Sohne Gottes aber nicht so, sonst hätte es der Hl. Geist (die Hl. Schrift) auch nicht unterlassen, den Sohn dann und wann ein ποίημα oder ein κτίσμα zu nennen.[3] Übrigens sei

[1] Hieron. ep. 139 inter possessionem autem et creationem multa diversitas est; possessio significat quod semper Filius in Patre et Pater in Filio fuerit, creatio autem eius, qui prius non erat conditionis exordium. — „Die ganze Erklärung dieser in der patristischen Zeit so viel verhandelten Stelle ist ungemein tief und geistreich." (Atzberger a. a. O. S. 50.)

[2] c. Eun. l. II c. 20.

[3] „Eigentlich und logisch betrachtet ist ποιεῖν der allgemeinere Begriff (genus); κτίζειν und γεννᾶν sind zwei in ihrem Begriffe gänzlich geschiedene species, die auch die Väter seit dem 4. Jahrhundert meistens unterscheiden, während sie κτίζειν und ποιεῖν promiscue gebrauchen; der

aber in der fraglichen Stelle überhaupt von der Gottheit des Sohnes gar nicht die Rede. „Der Apostel tut in seinem Ausspruche gar nicht der ewigen Existenz des Eingeborenen Erwähnung, denn er handelt nicht von der Usie des ‚Wortes' selbst, sondern von demjenigen, der sich selbst dahingab in der Gestalt eines Knechtes." Nicht theologisch, sondern christologisch habe sich der Apostel geäußert,[1] was besonders klar hervorgehe durch den Hinweis: diesen Christus, den ihr ans Kreuz geschlagen; aber auch das Wort „Herr" (*κύριος*) deute darauf hin, denn es bezeichne nicht die Substanz, sondern die Machtherrschaft Christi: „Wer sagt: *ὅτι κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐποίησε*, gibt zu erkennen, daß die Herrschaft über alles vom Vater dem Sohne übertragen worden ist, erzählt aber nicht den Übergang des Sohnes (vom Nichtsein) zum Sein."[2]

Also keiner der von Eunomius den kirchlich Gesinnten entgegengehaltenen Bibelaussprüche zwingt auch nur irgendwie zur Annahme, daß das „Wort" ein zeitliches Geschöpf sei; vielmehr spricht aber die Hl. Schrift klar die wesensgleiche ewige Verbindung des Sohnes mit dem Vater aus.

„Ich fürchte, daß, wenn wir mit unserem Munde fremde Gotteslästerungen wiederholen, wir unseren eigenen Mund beflecken und verdammungswürdig werden. Aber es tröstet mich wieder jenes Wort in den Evangelien, womit der Hl. Geist es auch nicht unterließ, die Gotteslästerungen, welche die Juden über den Herrn aussprachen, der Nachwelt zu überliefern . . . Wenn er also niemals die Zeugung zuläßt, so daß er den Sohn der eigenen Natur teilhaftig machte, dann ist Gott Vater weder Vater, noch der Sohn Sohn . . . Aber wenn zwischen Vater und Sohn kein Vergleich, keine Gemeinschaft stattfindet, dann täuschen die Apostel, sind die Evangelien unwahr, ja die ewige Wahrheit selbst, unser Herr Jesus Christus . . . ich schrecke zurück, die Gotteslästerung

Ausdruck *κτίσμα* geht also nur *κατακρηστῶς* und uneigentlich auf den Sohn." Hergenröther a. a. O. S. 145.

[1] *Οὐχὶ θεολογίας ἡμῖν παραδίδωσι τρόπον, ἀλλὰ τοὺς τῆς οἰκονομίας λόγους παραδηλοῖ.* c. Eun. l. II c. 3.

[2] c. Eun. l. II c. 3.

auszusprechen, die sich aber jedermann leicht ergänzen kann. Wenn aber der Sohn nicht in Vergleich kommt mit dem Vater, warum sprach er (Christus) dann zu Philippus: „solange schon bin ich bei euch, Philippus, und du hast mich nicht erkannt“ (Joh. 14, 9) und wiederum, „wer mich sieht, der sieht auch denjenigen, der mich gesandt hat“ (Joh. 12, 45). Wie aber hätte der Sohn in sich denjenigen zeigen können, mit welchem er keinen Vergleich aushält? und der mit ihm keine Gemeinschaft hat? Denn nicht aus Ungleichem und Fremdartigem erkennt man, was einem unbekannt ist, sondern aus Verwandtem pflegt man Verwandtes zu erkennen; so erblickt man im Spiegel das Bild dessen, der sich in ihm eingedrückt hat, und im Bilde schaut man das Vorgebildete (*δι᾽ εἰκόνος δὲ ἡ γνῶσις τοῦ ἀρχετύπου γίνεται*), wenn wir nämlich die Diesselbigkeit, welche in beiden vorhanden ist, vergleichend betrachten . . .“ [1] „Und das Evangelium lehrt: ‚diesen hat Gott der Vater besiegelt‘ (Joh. 6, 27) und der Apostel sagt von ihm: ‚welcher ein Bild des unsichtbaren Gottes ist‘ (Koloss. 1, 15), aber nicht ein totes Bild, ein mit Händen verfertigtes Bild, nicht ein Werk der Kunst oder Bearbeitung, sondern ein lebendiges Bild, ja das vielmehr durch sich selbst Leben ist, das nicht eine bloße Ähnlichkeit . . . sondern dem die der Wesenheit nach völlige Unterschiedslosigkeit immer zukommt. Auch jene Worte (Phil. 2, 6) *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* scheinen mir gleichviel zu besagen als göttlichen Wesens sein. Wenn nämlich die Worte *μορφὴν δούλου λαβών* (V. 7) zu verstehen geben, unser Herr sei in der Substanz der menschlichen Natur geboren, so ist doch auch mit den Worten *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* die Eigentümlichkeit, der Besitz der göttlichen Natur bezeichnet.“ [2] „Alles, was der Vater hat, gehört mir (Joh. 17, 10), sagt der Herr; Eunomius hingegen behauptet, der Vater habe keine Gemeinschaft mit dem, welcher aus ihm ist.“ [3] Folgende Redewendung zeigt noch recht klar, wie Basilius die Verbindung zwischen Vater und Sohn auffaßte,

[1] c. Eun. l. II c. 17.
[2] c. Eun. l. I c. 17.
[3] c. Eun. l. I c. 18.

als eine wesensgleiche: „Wenn wir annehmen, der Vater sei seiner Substanz nach Licht, dann müssen wir auch die Substanz des Sohnes Licht nennen, und was für ein Sein man immer dem Vater zuteilt, das muß auch dem Sohne zuerkannt werden.“ [1]

Die wesenhafte Verbindung zwischen Vater und Sohn ist eine zeitlos ewige. „Wäre zwischen Vater und Sohn irgendein zeitlicher oder örtlicher Zwischenraum gelegen, dann wäre die Hl. Schrift falsch, die doch sagt, durch ihn (den Sohn) seien die Jahrhunderte gemacht (Hebr. 1, 2), oder kurzweg, alles sei durch ihn geschaffen“ (Joh. 1, 3). Es läßt sich also rein nichts denken, was den Sohn irgendwie vom Vater trennen könnte. Der eunomianischen Geisteskrankheit, welche den Sohn ein zeitliches Geschöpf wähnt, weiß Basilius kein besseres Heilmittel als das Wort im Prolog des Johannesevangeliums: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* usw.; der Anfang, von dem hier die Rede, sei ein absoluter, nicht etwa ein relativer, er bezeichnet schlechthin das allerhöchste Wesen und das *ἦν* schließt jeden Zwischenraum aus; es drückt nicht eine zeitliche Existenz aus; es ist ein Ausdruck für die zeitlose Ewigkeit; nichts ist älter als dieser Anfang, von dem das Sein des Sohnes nicht getrennt werden kann.[2] Wir sehen, Basilius wählt sich aus dem Schatze der neutestamentlichen Logoslehre die markantesten Stellen aus, die auch heute noch von den Theologen verwendet werden, um den Nachweis von der Ewigkeit und Göttlichkeit des „Wortes Gottes“ zu erbringen.

Hatten sich die Eunomianer mit besonderem Nachdruck auf das Alte Testament gestützt, um die Geschöpflichkeit des

[1] c. Eun. l. I c. 19.

[2] *Ἀνεπινόητον μὲν γὰρ τῆς ἀρχῆς τὸ πρεσβύτερον ἀχώριστον δὲ ταύτης τοῦ Θεοῦ λόγου τοῦ εἶναι,* c. Eun. l. II c. 14. Basilius hält die Worte des Johannesevangeliums für so wichtig, daß er eine eigene Homilie über sie gehalten, in welcher sich die obigen Gedanken wiederfinden. Das Wort *λόγος* findet Basilius als Ausdruck der unmittelbarsten, vollkommensten, immanenten Selbstaussprache des Vaters; *διὰ τὶ λόγος, ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προῆλθε, διὰ τί λόγος; ὅτι ἀπαθῶς ἐγεννήθη· διὰ τί λόγος, ὅτι εἰκὼν τοῦ γεννήσαντος ὅλον ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τοῦ γεννήσαντα.*

λόγος zu erweisen, so sollten sie aus ebendemselben Testamente gründlich widerlegt werden. Bei den hl. Vätern, sowohl Griechen als auch Lateinern, galt es als feststehende Tatsache, daß die Gottheit und somit auch die Ewigkeit des Sohnes im Alten Testamente bezeugt sei. Sie stützen sich hierbei besonders auf jene Stellen, in welchen die Rede ist von einem Engel, der zugleich Gott sei; diese Interpretation ist ihrerseits wieder begründet in der Annahme, daß nur der Sohn nach außen hin und sichtbar auftrete, daß nur er und nicht der Vater gesendet werde.[1] Auch Basilius sagt,[2] daß die Worte des Engels, die beim Dornbusche an Moses ergingen: ‚ich bin, der ich bin' (exod. 3, 14), „in der Person des Herrn" gesprochen worden seien. Aber in der Beweisführung, daß nämlich dieser Jehovah-Engel der Herr sei, stützt er sich nicht so sehr auf jenen Kongruenzgrund, sondern sein Argument entnimmt er vielmehr aus dem Wortlaute der Hl. Schrift selbst, wenn er sagt:[3] „Wer ist dieser, der Engel und Gott zugleich ist? wahrlich kein anderer als der, dessen Name *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*[4] genannt wird. Letztere Stelle deutet Basilius messianisch; der Logos wird zum *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* durch seine Inkarnation;[5] er könne jedoch in Rücksicht auf dieselbe aber auch schon früher Engel genannt werden: „Denn wenn er auch erst nachher *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* geworden, so war er doch der Benennung Engel auch vorher nicht unwürdig ... Es sei daher allen kundgetan, daß, wo immer von einem Jehovah-Engel die Rede, der Eingeborene darunter zu verstehen sei, der den Menschen durch die Generationen hindurch sich und den Willen seines Vaters offenbart; derjenige

[1] Vgl. Petavius, De Trinit. l. 8 c. 2.

[2] c. Eun. l. 2 c. 18.

[3] Ebenda.

[4] Is. 9, 6.

[5] In seinem Kommentar zu Isaias sagt Basilius zur betreffenden Stelle: *Ἐνταῦθα καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ· Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Οὗτος ὁ τὴν μεγάλην τὴν ἀποκεκρομμένην ἀπὸ τῶν αἰώνων γνωρίσας, τὴν ἑτέραις γενεαῖς καὶ φανερωθεῖσαν* (Kol. 1, 26). *Οὗτος ὁ ἀναγγείλας καὶ φανερώσας τὸν ἀνεξιχνίαστον ἑαυτοῦ πλοῦτον εἰ τοῖς ἔθνεσιν, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα.*

also, welcher vor Moses sich der Seiende nannte, ist niemand anders, als das ‚Wort Gottes', das bei Gott war schon am Anfange." [1]

Es frägt sich nun, auf was für einem Vorgange diese Verbindung beruhe; die Eunomianer verwerfen die Zeugung, als etwas dem Wesen Gottes Widersprechendes; weil aber doch nach der Hl. Schrift der Logos der ‚Eingezeugte' des Vaters ist, so setzen sie „gezeugt" gleich geschaffen.[2] Gott widersprechend konnten die Eunomianer die Zeugung nur nennen, nachdem sie sich einen Zeugungsbegriff konstruiert, in dem Essentielles mit Accidentellem vermischt war. Basilius aber scheidet genau zwischen dem Wesen der Zeugung und dem, was ihr bloß zufällig (beim Menschen) hinzukommen kann.

„Wenn man von göttlicher Zeugung spricht, so muß man darunter natürlich einen der göttlichen Heiligkeit und Geistigkeit würdigen Vorgang verstehen; wenn aber der Ausdruck ‚Zeugung' eine Unzukömmlichkeit enthält, so darf man deshalb nicht also gleich den ganzen Ausdruck verwerfen, damit man nicht mit ihm auch das verwerfe, was er Zutreffendes enthält. Es ist aber jedem Nachdenkenden klar, daß die Worte ‚Vater' und ‚Sohn' (Prinzip und Effekt des Zeugungsvorganges) eigentlich und erstlich gar nicht den Gedanken an sinnlich körperliche Affekte wachrufen, sondern an und für sich (*καθ' ἑαυτὰ μὲν λεγόμενα*) drücken sie allein ein gegenseitiges Verhältnis aus (*τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην*)." [3] Vater ist nämlich derjenige, welcher

[1] c. Eun. l. II c. 18.

[2] Klose meint, Eunomius hätte nur gezwungen, durch andere Punkte seiner Lehre dazu genötigt, die Zeugung der Schöpfung gleichgestellt: „Da Eunomius die Zeugung nur vom Willen ableitete, so blieb ihm nichts anderes übrig, als zeugen und schaffen für gleichbedeutend zu erklären" (Klose, Geschichte u. Lehre des Eun., Kiel 1833, S. 50); es trifft dies aber nicht zu, denn diese Gleichstellung war ja gerade Zweck der eunomianischen Gottes- u. Logoslehre, nämlich den Gezeugten dem Ungezeugten dem Wesen nach unterzuordnen.

[3] c. Eun. l. II c. 22. Dem nämlichen Gedanken gibt Basilius Ausdruck, wenn er unterscheidet (c. Eun. l. II c. 9) zwischen *ὀνόματα τὰ ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα* und *ὀνόματα τὰ πρὸς ἕτερα*

einem anderen Seinsprinzip ist in einer sich selbst gleichen Natur; Sohn hingegen ist derjenige, welcher in einem anderen das Prinzip zum Sein hat.[1] Diese Auffassung von der Zeugung dürfte nun wohl alle Momente enthalten, die von den Theologen als zum Wesen der Zeugung gehörig erachtet werden;[2] man kann freilich diesen Zeugungsbegriff in einem engeren und eigentlichen Sinne und in einem weiteren, bloß analogen Sinne auffassen. „Wenn auch Gott Vater der Kreaturen genannt wird, so ist das mit unserer Auffassung von der Zeugung nicht unvereinbar, denn Gott ist nicht auf gleiche Weise unser Vater und Vater des Eingeborenen. Wir sind Söhne Gottes aus Gnade, jener aber aus der Substanz des Vaters“;[3] der Logos ist also im wirklichen und vollen Sinne gezeugt und ist als solcher im Besitze der göttlichen Natur.

Des Weiteren aber kam es dem hl. Basilius im Kampfe mit Eunomius namentlich darauf an, zu zeigen, daß der sinnliche Affekt, von welchem die menschliche Zeugung nicht frei ist, zum Wesen der Zeugung überhaupt nicht gehört; es frägt sich eben, was es für eine Zeugung sei; die göttliche Zeugung ist ohne Affekt, gerade wie göttliches Tun ohne Anstrengung geschieht. Wollte man aber Gott die Fähigkeit zu zeugen absprechen, weil mit der menschlichen Zeugung jener Affekt verbunden ist, dann müßte man Gott ja auch die Fähigkeit zu schaffen absprechen, weil menschliches Schaffen nicht ohne einen bestimmten Aufwand von körperlicher Arbeit sich vollzieht. „Es ist aber nicht weniger gottlos, zu sagen, die göttliche Natur unterliege der Arbeit, als zu sagen, sie unterliege den schimpflichsten Affekten;

λεγόμενα; die einen bezeichnen in und durch sich die Sache und sie allein, die anderen, zu denen Sohn gehört, nicht so sehr die Sache als vielmehr die Beziehung der Sache zu einem anderen; der Sohn ist eines anderen Sohn.

[1] c. Eun. l. II c. 23.

[2] S. Thom. S. th. I, q. 27, a. 2: Generatio significat originem alicuius viventis a principio viventi coniuncto. Non tamen omne huius modi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis.

[3] c. Eun. l. II c. 23.

wenn er aber ohne Affekt schafft, dann bekennet auch die göttliche Zeugung frei von Affekt.“ [1]

Wie nun das Wesen der Zeugung abstrahiert von einem körperlich sinnlichen Affekt, so schließt es auch die Zeitlichkeit weder ein noch aus. Würde man den Begriff der Zeitlichkeit in die Zeugung hineintragen, so würde dadurch nicht nur der Sohn in seiner Würde herabgesetzt, sondern auch der Vater wäre dann ein veränderlicher Gott, weil er nicht immer Vater gewesen wäre: [2] „Wenn es sich aber Gott ziemt, Vater zu sein, wie kommt es dann, daß das ihm Ziemliche nicht von Anfang vorhanden war; denn entweder ist dieser Defekt der Unkenntnis oder der Machtlosigkeit zuzuschreiben. Sollte es sich aber für Gott nicht ziemen, Vater zu sein, warum hat er dann sich in die mindere Lage versetzt? Aber solche Behauptungen aufzustellen, oder auch nur zu denken, ist schlechthin unsinnig; vielmehr, soweit sich die Ewigkeit des Vaters ausdehnt, so weit reicht auch seine Vaterschaft. Weil der Sohn vor der Zeit ist und immer ist, so hat er niemals angefangen zu sein. Der Sohn hat nichts vor sich als den Vater, von welchem er das Sein hat; aber nicht räumlich oder zeitlich ist der Vater vor ihm, sondern als Prinzip.“ [3] „Wie es töricht ist,“ sagt Basilius an einem anderen Orte,[4] „nach dem Prinzip des Prinziplosen zu forschen, so ist es auch töricht, nach dem zeitlichen Ursprung desjenigen zu fragen, der von Ewigkeit mit dem Vater durch das Wesen verbunden ist.“ Dadurch eben unterscheidet sich die Schöpfung von der Zeugung, daß erstere die Hervorbringung einer Materie aus nichts und dem Schöpfer extrinseca ist; erstere hat ein niedrigeres Wesen, eine Wirkung von anderer Natur zum terminus, die Zeugung aber bringt ein gleichartiges und wesensgleiches

[1] c. Eun. l. II c. 23.

[2] Dieses Argument setzt das Vorausgegangene bereits voraus, nämlich daß die Zeugung ein die göttliche Natur mitteilender d. h. notwendiger, innerer Akt Gottes sei, denn nur ein solcher würde, wenn er in der Zeit geschähe, eine Veränderlichkeit Gottes bedeuten.

[3] c. Eun. l. II n. 17.

[4] c. Eun. l. II n. 17.

Sein hervor. Basilius macht daher Eunomius den Vorwurf, daß er die göttliche Zeugung verwerfe, weil sie nach seiner Ansicht etwas Körperliches, Sinnliches besage, aber dabei es unterlasse, darauf hinzuweisen, daß die Kreatur extrinseca creatori sei und daher in gar keiner Weise Sohn genannt werden könne.[1] Das Geschöpf steht zum Schöpfer gleichsam in einem direkten und absoluten Gegensatz, der Sohn aber ist mit seinem Vater wesenhaft verbunden; wie Licht und Licht einander nicht gegensätzlich gegenüberstehen, so auch nicht Vater und Sohn;[2] sondern was der Vater ist dem Wesen nach, das ist auch der Sohn, also wahrer Gott.

Über den Charakter der göttlichen Zeugung will sich zwar Basilius nicht näher aussprechen. „Glaubst du, daß er gezeugt sei? dann frage nicht wie . . . Frage nicht nach dem, was nicht gefunden werden kann; du wirst es ja nicht finden . . . Glaube dem, was geschrieben steht; was nicht geschrieben steht, von dem laß ab.“[3] Basilius begnügt sich damit, die göttliche Zeugung erklärt zu haben als einen innergöttlichen Lebensakt, der die eine ewige göttliche Substanz vom Vater ohne sinnlichen Affekt und zeitlos auf den Sohn überleitet und so beide miteinander verbindet. Wohl erörtert er in einer gegen die Sabellianer gerichteten Homilie die Frage: *διὰ τι λόγος;* Antwort: *ἵνα δειχθῇ ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προῆλθε,*[4] und zwar meint er damit *ἐκ τοῦ νοῦ τοῦ πατρός;* denn in unmittelbarer Folge frägt er weiter: „Warum also Logos? Weil er ohne (sinnlichen) Affekt gezeugt, des Vaters Abbild ist, welches ganz und gar in sich den Vater zeigt.“ Aber mit dieser Antwort hält Basilius den Sinn der evangelischen Redeweise noch keineswegs für erschöpft, sondern in Joh. I, 1 erkennt er vielmehr die biblische Verwerfung des Sabellianismus und mit Nachdruck weist er darauf hin, daß der biblische Text nicht sage, *ἐν τῷ Θεῷ,* sondern *πρὸς τὸν Θεόν,* um so ja der Vermutung

[1] Ebenda c. 6.

[2] *Δεικνύτω ἡμῖν φῶς ἀντικείμενον τῷ φῶτι κακεῖνο τὸ μέτρον τῆς ἀντιθέσεως ἔχον, ὅ τῷ γεννητῷ πρὸς τὸν ἀγεννητόν ἐστιν.* Ebenda c. 26.

[3] Homil. 29.

[4] Homil. in illud „in principio erat Verbum“.

keinen Anlaß zu geben, als ob dem Sohne die eigene persönliche Existenz abzusprechen sei, denn die Gotteslästerung, welche alle Personenunterschiede verwische und nur eine Person annehme und mit den Worten Vater, Sohn und Geist nur eine Sache verschieden bezeichne, sei ebensosehr zu verabscheuen, wie jene, welche behaupte, der Sohn sei dem Vater nur ähnlich.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre vom Hl. Geist.

§ 12.

Stand der Frage im allgemeinen und zu Basilius' Zeiten im besonderen.

Wenn wir Basilius' Lehre vom Hl. Geist in der Art der Behandlung mit derjenigen vom Sohne vergleichen, so ergeben sich sofort zwei unterscheidende Merkmale. Ein erster Unterschied ergibt sich aus dem inneren Wesen des besonderen Hervorganges des Hl. Geistes selbst. Während die göttliche Zeugung in der menschlichen Zeugung ein treffliches Analogon für die substantielle Überleitung der Wesenheit vom Vater auf den Sohn findet, trifft dies bei der Hauchung nicht zu. War einmal auf Grund der Hl. Schrift die wahre Zeugung des Logos durch den Vater erwiesen, so folgte mit Notwendigkeit die Annahme der Gottheit des Sohnes; auf die wirkliche Sohnschaft des Logos war daher in der Beweisführung für dessen Gottheit der Nachdruck zu legen. Anders, ja gerade umgekehrt, verhält es sich bei der Beweisführung für die Gottheit des Hl. Geistes; hier war aus der Schrift das Beweismaterial zu sammeln, auf Grund dessen dem Hl. Geist die Gottheit zukommen und er selbst Gott genannt werden muß; erst dann war nach dem Ursprung des Geistes zu forschen und derselbe als substantiell zu bezeichnen. So ist es leicht erklärlich, daß bei Basilius, trotz Betonung der Gottheit des Hl. Geistes, die Erörterungen über seinen Ursprung mehr in den Hintergrund traten.

Ein anderer Unterschied besteht darin, daß, während Basilius, gestützt auf das Nicänum und die Hl. Schrift, es nicht unterläßt, oft und ausdrücklich den Sohn „Gott" zu nennen, die Zahl derjenigen Stellen, an welchen er den

Hl. Geist ausdrücklich Gott nennt, sehr karg bemessen ist. Die Pneumatomachen nannten den Geist doch rundweg „Geschöpf"; da möchte man erwarten, ihr Gegner müßte im Gegensatz dem Geist öfters das Attribut „Gott" beilegen. Warum also diese Vorliebe zu Umschreibungen, warum trägt Basilius „fort und fort eine gewisse Scheu, den Hl. Geist geradezu Gott zu nennen"? [1] Der heilige Kirchenlehrer gibt uns hierüber selbst Aufschluß.[2] Wegen der im Glauben Schwachen wünscht Basilius, daß man bei der Wiederaufnahme derselben in die Kirchengemeinschaft nichts anderes von ihnen verlangen solle, als das nicänische Glaubensbekenntnis, sowie den Satz, daß der Hl. Geist keine Kreatur sei, denn so würden ganz sicher viele gewonnen und der Glaube leide keinen Schaden. Wenn dann einmal der Kampf sich gelegt und das angegebene Bekenntnis vom Hl. Geist sich eingebürgert habe, dann dürfe man, mit der Gnade Gottes, auch eine weitere Erklärung hinzufügen.

Basilius findet es echt christlich, daß wir uns von denen, die den Glauben verweigern, nicht sofort entfernen und alle Gemeinschaft mit ihnen abbrechen; wir sollen uns vielmehr derselben annehmen gemäß dem alten Gebote der Bruderliebe und durch kluges Vor- und Nachgeben eine Einigung zu erzielen suchen.[3] Zu dieser seiner Zurückhaltung bemerkt Gregor von Nazianz:[4] „Es ist besser, haushälterisch mit der Wahrheit umzugehen (*οἰκονομεῖν τὴν ἀλήθειαν*), indem man den Umständen wie einer Art Gewölk etwas Rechnung trägt, als durch offene Aussprache der Wahrheit zu schaden." Wir sehen also, nicht etwa aus Mangel an eigener Überzeugung unterließ es Basilius, den Hl. Geist „Gott" zu nennen, sondern nur um die glaubensschwachen Brüder an sich zu ziehen und sie nicht von vornherein durch scharfen Tadel abzustoßen.[5] Wenn auch der Name Gott in der

[1] Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl. 1901, S. 245.

[2] Ep. 113.

[3] Ep. 114: *Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιόν ἐστιν Χριστιανοῦ, ὡς τὸ εἰρηνοποιεῖν.* [4] Greg. Naz., ep. 58.

[5] Klose (Basilius der Große, Stralsund 1835, S. 29) meint: „Den Ausdruck Gott gebrauchte Basilius vom Hl. Geiste nicht, weil ihm die

Hl. Schrift niemals förmlich als Prädikat oder als Apposition beigelegt wird, so ist man doch völlig berechtigt, durch Berufung auf die Hl. Schrift, die göttliche Natur des Hl. Geistes nachzuweisen. Auf diesen biblischen Standpunkt stellt sich Basilius, und er handelt in Anbetracht der Wirren seiner Zeit klug.[1]

Arianer deshalb nachstellten." Dann hätte ja Basilius überhaupt den Kampf mit den Arianern nicht aufnehmen müssen, wenn er deren Nachstellungen furchtsam hätte aus dem Wege gehen wollen.

[1] An anderer Stelle des zitierten Buches (S. 34) sagt Klose: „Ihn (den Hl. Geist) Gott zu nennen vermied er (Basilius), teils der Arianer wegen, teils weil es ihm selbst zu kühn schien, dem Hl. Geist den Namen Gott beizulegen, weil sich aus der Hl. Schrift kein Beweis durchführen lasse." — Loofs erklärt diese Zurückhaltung des Basilius aus der früher schon als unhaltbar abgewiesenen Hypothese einer Unterscheidung in Alt- und Jungnicäner: „Weit schwieriger (als für Athanasius, dem die Einheit in der Trinität sicher war) war es für die aus dem Kreise der Homoiusianer stammenden und in den origenischen Traditionen stehenden Jungnicäner, hier (in der Annahme der Homousie des Geistes) mitzugehen. Daher die Zurückhaltung des Basilius von Cäsarea, der noch 371 in einer Festpredigt aus Klugheit (!) von der Gottheit des Hl. Geistes schwieg und deshalb von Greg. von Naz. sich verteidigen und tadeln lassen mußte (ep. 58)" (in Real-Encycl. f. protest. Theol. u. Kirche v. Hauck, Lpzg. 1902, Bd. 12, S. 46—47, Art. Macedonius). — Es ist auch unrichtig, wenn Loofs (a. a. O.) von einem „Wendepunkt für Basilius" in der Lehre von der gleichen Wesenheit des Hl. Geistes mit Vater und Sohn spricht. Loofs selbst ist sich auch bewußt, daß diese seine Behauptung auf schwacher Basis beruht: „Die Frage, wie es zwischen diesen vorsichtigen Anwälten der Homousie des Geistes und ihren einst homoiusianischen Gesinnungsgenossen, welche die Gottheit des Hl. Geistes nicht annehmen wollten, zu dem Bruch gekommen ist, der die letzteren als ‚Pneumatomachen' in die Rolle der Ketzer drängte, ist nicht mehr sicher (!) zu beantworten ... Bei denjenigen Jungnicänern, welche die Homousie des Geistes annahmen, ward ihre homoiusianische Vergangenheit vergessen, sie sind wie die drei großen Kappadozier gar große *ἅγιοι πατέρες* geworden, bei denen aber, welche vor diesem Schritte sich scheuten, konstatierte man ein Wiederdurchkommen der arianischen Grundfarbe (Bas. ep. 130, 1) als *Ἡμιαριανοί*." Aber gerade diese letztere Bezeichnung, sowie der im Jahre 372 „bedingte Bruch zwischen Basilius von C. und Eustathius von Sebaste (Eustath. wurde der *πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως*" [Bas. ep. 263 n. 3]) scheinen viel eher gegen Loofs zu sprechen; wie hätte Basilius so mutig und so konstant in all seinen Schriften für die Homousie des Geistes eintreten können, wenn er eine homoiusianische Vergangenheit hinter sich

A.

Die Wesensgleichheit des Hl. Geistes mit Gott dem Vater und Gott dem Sohne.

§ 13.

Der Hl. Geist ist in seinem ganzen Wirken mit Vater und Sohn unzertrennlich verbunden.

Die Pneumatomachen behaupteten,[1] der Name Gottes (θεός) deute die Natur an;[2] der Hl. Geist aber sei nicht im Besitze der göttlichen Natur, folglich gebühre ihm auch nicht der Name „Gott". Basilius frägt erwidernd, wodurch man denn die Verschiedenheit der Natur erkenne? Wenn die göttliche Natur an und für sich könnte geschaut und das, was ihr eigentümlich ist und was ihr fremd ist, durch die Erscheinung (sinnliche Wahrnehmung) aufgefunden werden, dann bedürfte man nicht der Worte und Zeichen zur Erkenntnis des Gesuchten; weil aber die göttliche Natur erhabener sei, als daß sie von dem Suchenden könnte begriffen werden, so müsse man notwendig durch die Wirksamkeit zur Erkenntnis der Natur geführt werden. Wenn man daher erkennen würde, daß die Wirksamkeiten untereinander verschieden wären, so würde man aus der Verschiedenheit derselben urteilen, daß auch die wirkenden Naturen verschieden seien; denn es sei unmöglich, daß dasjenige, was der Natur nach verschieden sei, der Wirksamkeit nach unter sich übereinstimme; so mache das Feuer nicht kalt, das Eis nicht

gehabt hätte? Basilius ward beschuldigt sowohl des Sabellianismus als auch des Tritheismus; die Anschuldigung auf Pneumatomachie wäre ihm nicht erspart geblieben, wenn dafür ein auch noch so schwacher Anhaltspunkt sich hätte aufbringen lassen. — Auch Huber (Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 212) behauptet, „daß jener (Basilius) in der Trinitätslehre, namentlich in der Lehre vom Hl. Geist eine Zeitlang ein unsicheres Schwanken zeigte"; als Beleg muß freilich die bloße Autorität Hubers hinreichen!

[1] Ep. 189.

[2] Während nach B. der Name Gottes nur die Benennung einer einzelnen Tätigkeit Gottes ist; vgl. S. 33[1].

warm. Zeige sich nun nur eine Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes, die in keiner Hinsicht unterschieden sei, so müsse notwendigerweise aus der Gleichheit der Wirksamkeit auf eine Einheit der Naturen geschlossen werden.

Nach Basilius ist nun der Hl. Geist in all seinen Werken unzertrennbar verbunden mit dem Vater und dem Sohne.[1] Im einzelnen charakterisiert er das unsichtbare Wirken des Geistes in Schöpfung und Heilsökonomie wie folgt: „Was einige untersuchen, das wird durch Gen. 1, 3 klar, nämlich, daß der Hl. Geist beim Schöpfungsakt mitbeteiligt war.“[2] Speziell findet er darin dem Geist appropriiert, daß er „über dem Wasser brütete“, und so der Natur des Wassers eine Leben erzeugende Kraft verlieh, so wie ein brütender Vogel der Brut gleichsam die Kraft (Bedingung) zum Leben verleiht.[3] Basilius stützt sich bei der Exegetisierung dieser Stelle auf die Sentenz des Syrers, also auf den hebräischen Text.[4] Es ist erklärlich, daß Basilius diese Version mehr zusagte (*τὴν τῶν Συρῶν φωνὴν ἐμφατικωτέραν εἶναι*); sie paßt vorzüglich zu seiner ganzen Auffassung von der Tätigkeit und Stellung des Hl. Geistes als Vollender und Lebensspender; der Hl. Geist ist der Vollender in der Schöpfung, er ist der Vollender in der heiligen Trinität.

Der Hl. Geist ist der Heiligmacher und Vollender der vernünftigen Geschöpfe, sowohl der sichtbaren Menschen als auch der unsichtbaren Engel; allen ist er Quelle der

[1] *Καὶ οὕτω δ' ἂν τὸ συναφὲς καὶ ἀδιαίρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦ Πνεύματος διδαχθείης.* De Spirit. S. c. 16, n. 37.

[2] Homil. II in hexaem. n. 6.

[3] *Ἐξωγόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος, καὶ ζωτικήν τινα δύναμιν ἐνιείσης τοῖς ὑποθαλπμένοις;* ebenda.

[4] *Συροῦ ἀνδρὸς,* gemeint ist wahrscheinlich Ephraem der Syrer, der bei Basilius längere Zeit in Cäsarea als Gast weilte (vgl. Lamy, Sancti Ephraemi Syri Hymni et sermones, 1886, 2. Bd. S. 46 ff.). Wahrscheinlich ließ sich Basilius auch während dieses Aufenthaltes von Ephraem diese Erklärung zu gen. 1, 3 geben: „Putamur Ephraemum Basilio vim verbi hebraici מרחפת, quod suis Syris commune esset . . . explicuisse.“ Lamy a. a. O. S. 60.

Heiligkeit, erkennbares Licht, das jedem vernünftigen Suchen nach Wahrheit voranleuchtet.[1] Nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel bedürfen der heiligenden Kraft des Geistes, denn auch sie sind nicht durch ihre eigene Natur heilig, sonst würden sie sich vom Geist ja nicht unterscheiden, sondern vom Hl. Geist haben sie ihre Heiligkeit empfangen, je nach verschiedenen Abstufungen. Würden wir den Geist von ihnen fern denken, so würde zugrundegehen der Chor der Engel und vernichtet werden das Reich der Erzengel; kurz, der Hl. Geist ist ihnen das Licht, ohne welches die Finsternis der Nacht herrscht.

Den Menschen gegenüber zeigt sich der Geist als Heiligungsprinzip in der ganzen Heilsökonomie. Schon im Alten Bunde war es der Hl. Geist, der die Propheten erleuchtete und leitete, die Patriarchen segnete; durch das Gesetz half; ihm sind die Wunder der Heiligen und die Heldentaten im Kriege zuzuschreiben. Ganz besonders aber geht die neutestamentliche Heilsordnung auf ihn zurück. Die ganze Gnadenerweisung bei der irdischen Ankunft des Herrn geschah durch den Hl. Geist; er war zuerst dem Fleische des Herrn zugegen, salbte es durch eine unzertrennbare Vereinigung (mit dem Sohne Gottes); auch alles, was im späteren Leben des Herrn geschah, vollzog sich in Gegenwart des Geistes; er war zugegen bei seiner Versuchung, zugegen bei seinen Wundertaten; er verließ ihn auch nicht nach seiner Auferstehung[2] (bei der Einsetzung der hl. Sakramente); daher ist es auch wieder der Geist, der den hl. Sakramenten mit seiner heiligenden Kraft innewohnt; das Taufwasser ist bloß ein Zeichen, ein Symbol der die Taufgnade bewirkenden Kraft des Hl. Geistes; deswegen ist auch die Taufe des Neuen Bundes so erhaben über die Johannestaufe,[3] oder über diejenige, welche auf den Namen Moses[4] geschah; in der Johannestaufe wirkte der Geist nicht, sie war ein bloßes baptisma in aqua; die Taufe auf Moses

[1] De Spir. S. c. 9 n. 22.
[2] Ebenda c. 16 n. 39.
[3] Ebenda c. 14.
[4] Ebenda c. 15.

aber war nur ein Schatten, ein Typus; wir aber werden getauft in spiritu et aqua.

Diese Mitteilung des Geistes muß aber geistig gedacht werden, ohne sinnlichen Affekt (ἀπαθῶς), nach Art eines Sonnenstrahles, dessen Wohltat derjenige, welcher sie genießt, empfindet, als wäre sie für ihn allein da und die doch Erde und Meer erleuchtet und mit der Luft vermischt ist; so ist auch der Geist jedem von denen, welche ihn aufnehmen, als in ihm allein da und dennoch ist er hinreichend, allen seine Kraft mitzuteilen.[1]

Der Hl. Geist ist auch der Lenker und Regierer der Kirche: „Die Ordnung und Verwaltung der Kirche wird ohne Widerspruch vom Hl. Geiste abgeleitet."[2] Vermöge seiner Stellung im gesamten Gnadenleben der Geschöpfe kommt dem Hl. Geist auch ein Anteil zu am letzten Gerichte;[3] die Guten werden in seiner Gnade vollendet werden, von den Bösen aber wird sie gänzlich genommen werden.

„Nun aber heiligt, erleuchtet und tröstet zugleich der Vater, der Sohn und der Hl. Geist";[4] denn niemand werde vorzugsweise dem Hl. Geist die Macht zu heiligen beilegen, wenn er den Erlöser im Evangelium sagen höre: „Vater, heilige sie in deinem Namen."[5] Diese Gleichheit der Wirksamkeit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes zeige deutlich die Gleichheit der Natur an, so daß, wenn der Name Gott die Natur bezeichne, in Wahrheit auch dem Geist dieser Name zukomme.[6] „Unaussprechlich sind die Wirkungen des Hl. Geistes wegen ihrer Größe, unzählbar wegen ihrer Menge. Wie werden wir fassen, was schon vor der Zeit geschah? Wie sein Handeln vor Erschaffung der

[1] De Spir. S. c. 9 n. 23.

[2] Ebenda c. 16.

[3] Ebenda c. 16. *Εὕροι δὲ ἄν τις, καὶ ἐπὶ τοῦ καιροῦ τῆς προσδοκωμένης ἐπιφανείας τῆς ἐξ οὐρανῶν τοῦ Κυρίου μὴ ἀσυντελὲς το Πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

[4] Ep. 189, 7.

[5] Joh. 17, 17.

[6] Ep. 189, 3.

vernünftigen Geschöpfe, und die denselben erwiesenen Wohltaten? Welches wird seine zukünftige Macht sein? Er war, und er war zuvor und er war mit dem Vater und dem Sohne vor der Zeit." [1]

§ 14.

Die Benennungen, welche die Hl. Schrift dem Hl. Geist beilegt, lassen dessen göttliche Natur erkennen.

„Wer wird, wenn er von den Benennungen des Geistes gehört, nicht innerlich erhoben und richtet nicht seine Gedanken auf die höchste Natur? Denn Geist Gottes wird er genannt, Geist der Wahrheit, der aus dem Vater hervorgeht, spiritus rectus, spiritus principalis. Der Doppelname ‚Hl. Geist' ist aber seine eigene und besondere Benennung." [2] Geist bezeichnet aber eine ganz unkörperliche, von jedem Stoff losgelöste, unzusammengesetzte Natur. Diesen Gegensatz der geistigen Natur zu jedem Körperlichen findet Basilius in den Lehrworten des Herrn an die Samariterin bezeugt; als letztere nämlich sich an einen örtlich ausgedehnten Kultort gebunden glaubte, erwiderte ihr der Herr: [3] „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten."

Basilius fährt dann in seiner Beweisführung fort: „Wer also ‚Geist' hört, kann darunter nicht eine örtlich umschriebene und Veränderungen ausgesetzte Natur verstehen, oder gar sich etwas den Geschöpfen ähnliches vorstellen, sondern muß seine Gedanken auf das Allerhöchste richten und an eine intelligible Substanz denken, die ihrer Kraft nach unendlich,

[1] De Spirit. S. c. 19.

[2] De Spirit. S. c. IX; dies ist richtig, wenn wir den Hl. Geist betrachten im Unterschied zu den anderen göttlichen Personen, indem weder der Vater noch der Sohn von der Hl. Schrift je mit dem Namen „Hl. Geist" bezeichnet wird; hingegen bezeichnet auch dieser Name nicht immer die dritte göttliche Person; so z. B. ps. 50: Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me; Basilius freilich bezieht auch diese Stellen auf den Hl. Geist, was sich vielleicht daraus erklären läßt, daß er, des Hebräischen unkundig, die Septuaginta benutzte, die den Artikel setzt, während er im hebr. Text fehlt.

[3] Joh. 4, 24.

ihrer Größe nach unbegrenzt ist, die weder von der Zeit noch von den Jahrhunderten erfaßt werden kann." [1] „Seiner Heiligkeit und Güte, seiner belebenden Kraft bedarf jedes vernünftige Geschöpf, zu ihm wenden sich alle, welche der Heiligkeit bedürfen." [2]

„Heilig wird er genannt, wie der Vater und wie der Sohn heilig sind; der Kreatur wird die Heiligkeit von anderswoher zugeführt; für den Geist aber ist die Heiligkeit ein complementum seiner Natur" (ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός); [3] daher wird er nicht geheiligt, sondern heiligt.

Gut wird er genannt, wie der Vater gut ist und wie derjenige gut ist, welcher aus dem Guten geboren ist, dessen Güte eine wesenhafte ist (ἡ φυσικὴ ἀγαθότης). [4]

Recht wird er genannt, wie der Herr Gott recht ist, weil er durch sich die Wahrheit selbst ist und die Gerechtigkeit, da er sich nicht nach dieser oder jener Richtung hinwendet und beugt, wegen seiner Unveränderlichkeit. [5] Paraklet wird er genannt wie der Eingeborene, der da sagt: „Ich werde meinen Vater bitten, und er wird euch einen anderen Paraklet senden." [6]

Auch der Name „Herr" (das hebr. יהוה), wie er der göttlichen Natur, Gott (besonders im Alten Testament) beigelegt wird, eignet dem Hl. Geist. Basilius beruft sich hierbei besonders auf die Verse II. Kor. 3, 14—18: „Der Herr ist der Geist; damit aber jeder Widerspruch abgeschnitten werde, will ich die Worte des Apostels selbst (im Zusammenhang) anführen: bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke bei der Lesung des Alten Testaments unaufgedeckt, weil (ὅτι) sie in Christo abgenommen wird (V. 14), wenn sie sich aber zu dem Herrn bekehren, wird die Decke weggenommen, der Herr aber ist der Geist (V. 16)." Basilius erklärt, daß hier die jüdische Buchstaben-Interpretation zu

[1] De Spir. S. c. 9.
[2] Ebenda.
[3] Ebenda c. 18 u. 19; vgl. auch c. Eunom. l. III, c. 3.
[4] De Spir. S. c. 9 und homil. de fide n. 13.
[5] Ebenda.
[6] Joh. XV, 16.

vergleichen sei einem verdeckten Herzen, das nicht beobachte, daß mit Christus das alte Gesetz aufgehört habe. Wer aber den Sinn und den Geist des Gesetzes erfaßt, der ist zu vergleichen mit Moses, welcher den Schleier von seinem Haupte entfernte, wann er mit Gott sprach: „auch er wandte sich vom Buchstaben ab zum Geiste". Das Dunkel des Gesetzes ist zu vergleichen mit dem Schleier des Moses, der Hinkehr zum Herrn entspricht eine geistige Auffassung (des Gesetzes); wer also bei der Gesetzeslesung den Buchstaben wegnimmt, der bekehrt sich zum Herrn; der Herr aber wird jetzt Geist genannt, d. h. der Herr, von welchem hier die Rede, zu welchem hin der Leser sich bekehren muß, ist der Hl. Geist.[1]

Als fernere Attribute, die dem Hl. Geist, wie der ganzen Trinität zukommen, erkennt Basilius noch dessen genaue Kenntnis alles Göttlichen sowie seine eigene Unbegreiflichkeit von seiten der Geschöpfe. „Das zwingendste Argument für die Verbindung des Geistes mit dem Vater und dem Sohne ist das (der Umstand), daß von ihm gesagt wird (I. Kor. 2, 11), er verhalte sich zu Gott gerade so, wie sich zu einem jeden aus uns sein eigener Geist verhält; denn, so steht geschrieben, wer kennt besser, was Gottes ist, als der Geist, welcher aus Gott ist."[2]

An anderer Stelle schreibt Basilius:[3] „Nicht nur daraus, daß er dieselben Benennungen und in den Handlungen mit Vater und Sohn die Gemeinschaft hat, erhellt der Vorzug seiner Natur, sondern auch daraus, daß er gleichfalls unserem Verstande unbegreiflich ist; was nämlich der Herr vom Vater (und vom Sohne) aussagt, daß er über dem menschlichen Denken (Denkkraft) sei, das sagt er auch vom Hl. Geiste aus." Für jede der drei göttlichen Personen führt

---

[1] Basilius hat richtig bemerkt, daß der Apostel auf Exod. 34, 34 anspielt: *Ἡνίκα δ' ἂν* (*ἡ καρδία*) *ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον* (*κύριον* ohne Artikel!) *περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα* (V. 16). *Ὁ δὲ κύριος* (Artikel!) *τὸ Πνεῦμά ἐστιν* (V. 17), d. h. jener Geist, von dem Paulus kurz zuvor (V. 6: *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ*) gesprochen.

[2] De Spir. S. c. 16 n. 40.

[3] Ebenda c. 22.

Basilius eine diesbezügliche Stelle an (für den Vater Joh. 17, 25, für den Sohn Joh. 14, 9); vom Geiste die Herrenworte Joh. 14, 17: „Den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht aufnehmen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt; ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt, . . . welchen also die Welt nicht fassen kann, der nur von den Heiligen durch die Reinheit ihres Herzens geschaut wird, für wen werden wir ihn halten, was für Ehre wird ihm gebühren?“

„Er, der überall zugegen, und überall zugleich mit Gott ist, was für einer Natur werden wir ihn angehörig erachten? Derjenigen, die alles umfaßt, oder derjenigen, die gebunden an einen beschränkten Raum (wie die Engelnatur); letzteres wird niemand tun. Wer also seiner Natur nach göttlich ist, wer in seiner Größe unermeßlich, wer mächtig in seinem Handeln, wer gut in seinen Wohltaten, werden wir den nicht erhöhen? Werden wir ihn nicht über jede Weise lobpreisen? Unter Lobpreisung aber verstehe ich nichts anderes, als die Aufzählung alles Wunderbaren, das in ihm ist; man möge uns daher verbieten, auch nur eine Wohltat zu erwähnen, die wir von ihm empfangen, aber dann ist die Erwähnung dessen, was in ihm ist, die Ausführung der größten Lobpreisung, denn wir können nicht einmal Gott, den Vater unseres Herrn J. X[i]. und jenes (des Vaters) eingeborenen Sohn anders loben, als dadurch, daß wir nach Kräften das Wunderbare jenes (des Geistes) aufzählen.“ [1] Wenn die Pneumatomachen behaupteten, der Hl. Geist sei ein Geschenk Gottes in uns, einer Gabe aber werde nicht dieselbe Ehre zuteil wie dem Geber, so entgegnet Basilius, der Geist sei freilich eine Gabe Gottes, aber eine Gabe des Lebens und eine Gabe der Macht und er sei daher nicht zu verachten; auch den Sohn habe Gott ja den Menschen gegeben; die also, welche so sprächen, offenbarten nur das undankbare Gemüt der Juden, welchen die Fülle der Güte Gottes Veranlassung zu Gotteslästerungen gab.[2]

[1] De Spir. S. c. 23 n. 54.

[2] Ebenda c. 24 n. 57.

Auch das Vermittleramt im Himmel entwürdigt den Geist nicht, insofern etwa der Flehende unter dem Spender der Gaben stehe, denn auch der Eingeborene legt, sitzend zur Rechten Gottes, Fürsprache für uns ein.[1]

Ferner kann der Geist nicht Diener genannt werden, denn der Knecht weiß nicht, was der Herr tut; der Geist aber kennt die Ratschlüsse Gottes so gut, wie der Geist des Menschen weiß, was in ihm ist.[2] Aber auch mit den „freien Menschen" (ἐλεύθεροι) kann er nicht in Vergleich gebracht werden; denn diese Einteilung der Menschen in Herren, Freie und Sklaven ist eine rein accidentelle; kein Geschöpf ist der Natur nach das Eine oder das Andere, sondern vielmehr sind wir alle unserer Natur nach Diener dessen, der uns geschaffen: „Wen wirst du also einen ‚freien Mann' heißen? Den etwa, der da ohne König ist, noch die Macht hat über einen anderen zu befehlen, noch die Herrschaft eines anderen (über ihn) zuläßt? Aber es ist niemand unter den Geschöpfen so der Natur nach, und vom Hl. Geist so zu denken ist eine offenkundige Gotteslästerung; wenn der Geist geschaffen ist, dann wird er auch dienen mit allen anderen, wenn er aber über den Geschöpfen ist, dann ist er Mitherrscher." [3]

Ernst behauptet, daß an der Spannung zwischen Basilius und Papst Damasus dogmatische Lehrdifferenzen betreffs des Hl. Geistes schuld gewesen: „Übrigens konnte ganz gut die Stellung, die Basilius dem Geiste in der Trias zuweist, unzureichend erscheinen." Wir wüßten jedoch nicht, welch andere Stellung Basilius dem Hl. Geiste hätte zuweisen sollen oder können, und daß man in Rom ihm eine andere Stellung zuwies, beweist Ernst nicht. Mit vollem Recht nennt Kunze (l. c. S. 11) den hl. Basilius einen eifrigen Bekämpfer der Pneumatomachen, „der obwohl er m. W. nie vom Hl. Geist das Attribut ὁμοούσιον

[1] De Spir. S. c. 19 n. 50.

[2] Ebenda.

[3] Ebenda c. 20.

[4] Bas. d. Gr. Verkehr mit den Occidentalen, Zeitschrift für Kirchengesch. 1896, S. 633.

gebraucht,[1] gerade seine Schrift De Spirit. S. dem Nachweis widmet, daß dem Hl. Geist mit Vater und Sohn die Doxologie gebühre und in den Briefen regelmäßig die Formel hat, daß wir glauben, wie wir getauft sind und *δοξολογοῦμεν* wie wir glauben."

§ 15.

Die Koordination und die völlige Gleichsetzung des Geistes mit Vater und Sohn.

„Es gibt solche, welche die Behauptung aufstellen, man könne nicht den Hl. Geist dem Vater und dem Sohne beizählen, sei es, daß er nicht gleicher Natur mit ihnen sei, sei es, daß er ihnen an Würde nachstehe. Diesen erwidern wir, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen (act. V, 29), denn wenn von dem Herrn offenkundig in dem an die Jünger ergangenen Taufmandat befohlen wird, daß die Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes getauft werden sollen, so hat er (der Herr) von einem consortium mit demselben (Geiste) nicht zurückgeschreckt . . . Diese aber widersprechen offen dem Worte Gottes. Wenn sie aber sagen, durch die Koordinierung werde keine Gemeinschaft, keine *συνάφεια* bezeichnet, so mögen sie uns sagen, was es denn überhaupt bedeute, ob sie vielleicht eine noch besonderere Verbindungsweise anzugeben vermögen."[2] Aus dem Zusammenhang ergibt sich als notwendige Ergänzung zu diesem Komparativ nur der Sinn: sie mögen uns sagen, was es denn überhaupt noch für eine besonderere Verbindungsweise gebe, als die Verbindung durch die Natur; letztere hatten ja die Pneumatomachen (die hier angesprochen) in Abrede gestellt.

Die Setzung des Geistes an dritte Stelle ist keineswegs auf einen Wesensunterschied zurückzuleiten; die Aufzählung der drei Personen ist nicht eine rückwärts schreitende Ordnung derselben in Bezug auf ihre Würde, sondern sie

[1] Diese Behauptung bedarf einer Berichtigung insofern, als Basilius nämlich doch von einer *τρίας ὁμοούσιος* spricht.

[2] De Spir. S. c. 24; 32, 111 A.

ist eine gleichlaufende Koordinierung; „der Name des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes ist ὁμοίως; wie der Sohn sich zum Vater verhält, so der Geist zum Sohne; wenn der Geist dem Sohne verbunden ist, der Sohn aber dem Vater, dann ist es klar, daß der Hl. Geist auch mit dem Vater verbunden ist; wie könnte man daher sagen, der eine werde dem anderen untergeordnet, da die Namen in ein und derselben Reihe geordnet sind?“ [1] „Wir zählen aber nicht nach Art einer Zusammensetzung, von der Einheit zur Vielheit fortschreitend; wir zählen nicht: ein, zwei, drei (sc. Götter); noch erster, zweiter, dritter (sc. Gott), sondern wir bekennen nur das ‚Eigentümliche der Hypostasen‘ (= nur die Personen), wir reißen die Theologie nicht in eine zerstückelte Vielheit auseinander.“ [2] Diese Koordinierung der drei Personen in der Taufformel, als einen Gott, begründet Basilius noch auf andere ebenso zwingende Weise. Gnade, Glaube und Taufformel stehen miteinander in enger Beziehung; der Glaube wird von der Taufe vollendet; die Taufe aber hat durch den Glauben ihren Bestand; der Glaube aber ist ausgedrückt in der Taufformel; eine Änderung derselben ist Abfall vom Glauben [3] und macht die Taufe ungültig.[4] Es kann aber niemand Anspruch auf unseren Glauben erheben als Gott, folglich ist der Hl. Geist ebenso wahrer Gott als der Vater und der Sohn, und wer den Hl. Geist leugnet, ist ebenso ein Flüchtling und Abtrünniger, wie derjenige, der den Vater oder Sohn verleugnet: „Was soll ich demjenigen für einen Namen geben, der Gott verleugnet, oder wie soll ich den heißen, der Christum verleugnet? wie anders als Flüchtling und Abtrünniger; wie aber werde ich den heißen, der den Geist verleugnet? wohl ebenso . . ., daher bezeuge ich dem, welcher den Geist verleugnet, daß sein Glaube

[1] De Spir. S. c. 17 n. 43.

[2] Ebenda c. 18 n. 45.

[3] *Τὴν τε ὁμολογίαν, ἣν ἐπὶ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς κατεθέμετα ὅτε . . . προσήλθομεν Θεῷ ζῶντι, ὁ μὴ ἐπὶ πάντος φυλάσσων καιροῦ, ξένον ἑαυτὸν καθίστησι τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ.* De Spir. S. pag. 22.

[4] *Ἴση ἐστὶν ἡ ζημία ἢ ἀμοιρόν τινα τοῦ βαπτίσματος ἀπελθεῖν, ἢ ἕν τι τῶν ἐκ τῆς παραδόσεως ἐλλεῖπον δέξασθαι,* ebenda c. 10.

unnütz ist, mag er auch den Vater und den Sohn bekennen." [1]

Wie sich aus der Taufformel die Glaubensformel herausgebildet hatte und es Sitte geworden war, ein Glaubensbekenntnis nach eben dieser Formel dem Taufakte vorausgehen zu lassen, so hatte sich auch eine Doxologie aus der Taufformel herausgebildet. „Wenn es folgerichtig ist, daß wir glauben, wie wir getauft werden und daher ein Glaubensbekenntnis gleich der Taufformel ablegen, so mögen sie uns auch zugeben, daß es ebenso folgerichtig sei, eine Doxologie aufzustellen, die dem Glaubensbekenntnis nachgebildet ist." [2] Eine solche Doxologie lautete: *δόξα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ;* von ihr sagt Basilius: „Sie ist eine von jenen Überlieferungen, welche diejenigen, die von Anfang an Vorschriften erteilten und den Nachkommen überlieferten, nachdem dieselbe sich mit der Zeit immer mehr eingebürgert hatte, durch langjährige Gewohnheit in der Kirche einwurzelten." [3] Zur Zeit des hl. Basilius war neben dieser Fassung der Doxologie noch eine andere gebräuchlich: *δόξα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.*[4] Basilius gebrauchte in seiner Kirche beide unterschiedslos.[5] Allein, die Pneumatomachen mißbrauchten die letztere zur Verteidigung ihrer Lehre und verwarfen erstere, gerade wegen der in ihr klar ausgesprochenen Koordination des Geistes mit Vater und Sohn. Die Form *διὰ Υἱοῦ . . . ἐν τῷ Πνεύματι* schien ihnen geeignet zu sein, eine Subordination des Geistes unter den Vater und den Sohn zu beweisen. Sie stützten sich in ihrer Behauptung auf ein Axiom ihres Meisters in der Häresie, des Aëtius, „daß Dinge, die ihrer Natur nach verschieden seien, auch sprachlich verschieden dargestellt werden, oder umgekehrt, Dinge, welche verschieden ausgedrückt werden, auch ihrer Natur nach verschieden seien".[6] Aëtius seinerseits suchte seine Lehre zu

[1] De Spir. S. c. 11.
[2] *Τὴν δόξαν ἀποδιδόναι ὁμοίαν τῇ πίστει.* Ebenda c. 27 n. 67.
[3] Ebenda c. 29. [4] Ebenda c. 1.
[5] Ebenda.
[6] Ebenda c. 11.

begründen mit den Worten des Apostels, der da sagt: „ein Gott und Vater, aus welchem alles, ein Herr Jesus Christus, durch welchen alles“ (I. Kor. 8, 6); wie die Worte sich untereinander verhalten, sagt Aëtius, so werden sich auch die Naturen verhalten, welche durch dieselben bezeichnet werden, nun aber unterscheiden sich „durch welchen“ und „aus welchem“, folglich ist der Vater dem Sohne unähnlich; ersteres bezeichne den Schaffer, *διὰ* den Diener oder das Instrument, *ἐν ᾧ* aber die Zeit oder den Ort. Zu dieser Unterscheidung habe dem Arianer die Profanwissenschaft die Veranlassung gegeben:[1] „Diese Ausführungen sind aus den törichten Disziplinen entnommen und übertragen worden auf die einfache und leichtverständliche Lehre des Geistes (der Hl. Schrift), die jeder Künstelei bar ist.“[2]

Basilius lehrt diesen Behauptungen gegenüber folgendes: 1. diese Präpositionen (*ἐκ, διὰ, ἐν*) werden von der Hl. Schrift promiscue auf Vater, Sohn und Geist angewandt.[3] Dann erklärt er 2. den wahren Sinn dieser zweiten Doxologie. Die Würde des Hl. Geistes wird durch die Partikel *ἐν* nicht herabgesetzt;[4] oft ist ja *ἐν* gleichbedeutend dem *σὺν;* auch *καὶ* bedeute in der Hl. Schrift oft soviel als *σὺν;* es können daher *ἐν* und *καὶ* dem *σύν* substituiert werden, also Vater und Sohn und (*καὶ* oder *ἐν* oder *σὺν*) Hl. Geist. Die Doxologie *σὺν τῷ πνεύματι* sei also mindestens ebenso berechtigt als *ἐν τῷ πνεύματι,* welche sich in ihrem ganzen

[1] Gemeint ist wohl Aristoteles' Lehre von den Ursachen; vgl. Aristot. metaph. I, 3.

[2] De Spir. S. c. 2.

[3] Basilius zitiert besonders: I. Kor. 8, 6; Rom. 11, 36; Gal. 6, 8; I. Joh. 3, 24; II. Thessal. 1, 1; Gen. XL, 8.

[4] Auch das *διὰ* bedeutet keine Minderwertigkeit des Sohnes; es bezeichnet nur die freigewollte Hilfe des Sohnes gegenüber den Geschöpfen; alles aber vollzieht der Sohn *κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος ὁμοιότητα* (De Spir. S. c. 8) nicht als Instrument, *ἀλλὰ δημιουργικῶς τὸ πατρικὸν ἐπιτελοῦντος θέλημα* (ebenda c. 8 n. 29). Wie das Bild im Spiegel unzertrennlich ist von dem, welcher hineinschaut, so ist der Wille des Sohnes unzertrennbar vom Vater; das *διὰ* hebt also die causa principalis hervor, ohne der c. efficiens irgendwelchen Eintrag zu tun; *ὥστε ἡ δι' οὗ φωνὴ ὁμολογίαν τῆς προκαταρκτικῆς αἰτίας ἔχει, οὐχ ἐπὶ κατηγορίᾳ τοῦ ποιητικοῦ παραλαμβάνεται.* (De Spir. S. c. 8 n. 21.)

Zusammenhang nie in der Hl. Schrift vorfinde (wenn auch vereinzelt diese Präpositionen von den verschiedenen göttlichen Personen daselbst gebraucht werden); die Partikel *ἐν* gebrauche man besser vom Hl. Geist, wenn man sein Verhältnis zu den Geschöpfen bezeichnen wolle (der Geist sei in den Geschöpfen auf mannigfache Weise, und die Geschöpfe hinwiederum im Geiste). Wenn man aber das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander im Auge habe, verwende man besser das *σύν*, es sei eine *φωνὴ τῆς ἀχωρίστου κοινωνίας τὴν διάνοιαν ὑποβάλλουσα;* schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch komme dem *σύν* eine doppelte Funktion zu, es unterscheide und verbinde zugleich die Dinge wie das *καί*.[1] Übrigens könne auch *ἐν* auf trinitarische Verhältnisse angewandt werden, „wenn man nämlich damit sagen wolle, daß der Vater im Sohn gesehen werde, wie der Sohn im Geiste“,[2] mit anderen Worten, die Formel *δόξα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ* etc., „welche zwar einen guten Sinn zuläßt, hat diesen aber nur dann, wenn die andere Form als ebenso berechtigt anerkannt wird“.[3]

Beide Doxologien haben also ihre Berechtigung; keine der beiden steht ausdrücklich in der Hl. Schrift; die mit den Partikeln *μετὰ* und *σύν*, von Basilius bevorzugt, hat sich durch langjährige Gewohnheit und legitime Tradition in der Kirche eingebürgert. — Wie der Hl. Geist von der Schrift Gott dem Vater und Gott dem Sohne koordiniert wird, so wird er auch öfters in zusammenhängenden Reden daselbst dem „Gott“ einfachhin substituiert: „Warum seid ihr übereingekommen, den Hl. Geist zu versuchen, ihr habt nicht Menschen angelogen, sondern Gott;[4] es zeigen diese Worte, daß sündigen wider Gott und wider den Hl. Geist auf ein und dasselbe hinausläuft.“[5] Basilius glaubt eine solche Substitution auch zu erkennen in Joh. 4, 24 *πνεῦμα ὁ Θεός*.

[1] De Spir. S. c. 25 n. 59.
[2] Ebenda c. 26.
[3] Scheeben Dogmatik 1873, 1. Bd. S. 796, n. 822.
[4] Act. ap. 5, 4 u. De Spir. S. c. XVI, 37.
[5] Ebenda.

„So wird also (von der Schrift) der Hl. Geist von der geschöpflichen Natur so weit entfernt, wie es sich geziemt, daß das, was eins ist (*μοναχῶς ἐκφωνεῖσθαι*, De Spir. S. c. 18 n. 45), sich von dem Zusammengesetzten und Vielfältigen entfernt; mit Vater und Sohn ist er so geeint, wie die Einheit mit der Einheit die Gemeinschaft hat"; mit anderen Worten, Vater und Sohn und Geist bilden zusammen die eine unzertrennbare *μονάς*.[1] Nach dem Vorgange der Hl. Schrift koordiniert Basilius selbst öfters den Hl. Geist den beiden anderen göttlichen Personen in einer Weise, die seine Überzeugung von der Gottheit des Geistes klar genug zum Ausdruck bringt: „Man muß dem Gemeinsamen das Eigentümliche hinzufügen und bekennen wie folgt: das Gemeinsame ist die Gottheit, das Eigentümliche die Vaterschaft, und wenn wir beides miteinander verbinden, so sagen wir: ich glaube an Gott Vater. Und ähnlich gehen wir vor im Bekenntnis des Sohnes . . . ich glaube an Gott den Sohn, ebenso vom Hl. Geist."

B.

Der Hl. Geist ist aus dem Vater durch den eingezeugten Sohn hervorgegangen.

§ 16.

Der Hl. Geist ist aus Gott dem Vater ohne Schöpfung.

Um aus Basilius' Schriften die Frage vom Ausgang des Hl. Geistes richtig zu beantworten, muß folgendes beobachtet werden: die Pneumatomachen leugneten nicht den Ursprung des Geistes aus dem Sohne, nur gründeten sie diesen Ursprung auf eine Schöpfung.[2] Basilius brauchte daher im Kampfe mit ihnen den Ursprung des Geistes vom Sohne, oder besser gesagt, dieses tatsächliche Ursprungs-

[1] Ep. 236, n. 6.

[2] c. Eun. III, 5. *ΕΥΝ. τρίτον τάξει καὶ φύσει, προστάγματι μὲν τοῦ Πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ Υἱοῦ γενόμενον . . . καὶ μόνον τοιοῦτον τοῦ Μονογενοῦς ποίημα.*

verhältnis nicht besonders hervorzuheben. Ihm mußte vor allem daran liegen, den Ursprung des Geistes aus dem Vater darzutun; gelingt ihm dies, so hat er auch schon indirekt die Behauptung widerlegt, der Hl. Geist sei ein bloßes Geschöpf des Sohnes. Von diesem Standpunkte aus ist die ganze Lehre des hl. Basilius vom Hl. Geist zu beurteilen, und so werden wir es begreifen, wenn der Ursprung des Geistes aus dem Sohne weniger betont wird als der Ursprung des Geistes aus dem Vater.

Basilius lehrte den Ausgang des Geistes aus dem Vater teils mehr indirekt, teils direkt. Wenn er nämlich gegen die Pneumatomachen auftretend behauptet, der Hl. Geist sei aus Gott, so kann dies doch nur den Sinn haben, daß Basilius nicht nur den Sohn (dessen Gottheit übrigens von den Arianern geleugnet wurde),[1] sondern auch den Vater als Ausgangsprinzip des Geistes aufstelle. Basilius durfte durch diese Redeweise um so eher den Vater bezeichnen, als bei den Griechen die Prinziplosigkeit des Vaters besonders stark urgiert wurde, so daß oft die Ausdrücke „Gott" und „Vater" unterschiedslos gebraucht zu werden scheinen.[2] — Nach dem Gesagten kann kein Zweifel mehr herrschen über den Sinn

[1] Daß die Pneumatomachen durchwegs oder wenigstens „größtenteils" die volle Gottheit des Sohnes anerkannten, möchten wir nicht mit Hergenröther (l. c. S. 51) und Loofs behaupten. In seinem Buche über den Hl. Geist (so nennt er es in einem an Amphilochius gerichteten Brief [cf. 231] selbst) sieht sich Basilius noch ermüßigt, in mehreren Kapiteln die ebenbürtige, göttliche Ehrung des Sohnes mit dem Vater zu verteidigen; diese ganze Schrift ist gerade gegen solche gerichtet, die den Hl. Geist herabwürdigen dadurch, daß sie auch den Sohn, den Schöpfer alles (also auch des Geistes) seiner Würde nach unter den Vater herabsetzen. Und wenn Basilius in seinen Beweisführungen gegen die Pneumatomachen „die Gottheit des Sohnes voraussetzt", so gibt er auch den Grund dieser Voraussetzung an, nämlich keinen anderen als den, daß er in seinen früheren Schriften die Gottheit des Sohnes schon „nach Kräften" erwiesen zu haben glaubt (*ἄλλως τε καὶ ἐν ἄλλοις κατὰ δύναμιν ὑφ' ἡμῶν τῆς ἀσεβείας [εἰς τὸν Μονογονῆ] διελεγθείσης*).

[2] Auch bei Basilius erscheint der Vater, als *αἰτία πρώτη* gefaßt, als der Gott aller, gleichsam als der Gott auch des Sohnes und des Hl. Geistes; letztere sind ihm daher geradezu an Würde hinter dem Vater zurückstehend (c. Eun. III, c. 3), der Vater aber ist in diesem Sinne größer als sie.

folgender Wendungen: „Und weil er Christi Geist ist und aus Gott ist . . . so zieht, wer den Geist anzieht, durch ihn auch den Vater und den Sohn an.“ [1] Oder „nicht wie alles aus Gott, sondern gleichsam aus Gott hervorgehend ist der Hl. Geist“;[2] „der Hl. Geist ist aus Gott (*ἐκ τοῦ Θεοῦ*)[3] oder „wir bekennen, daß der Hl. Geist aus Gott ist ohne Schöpfung“.[4]

Basilius unterläßt es aber nicht, direkt den Ausgang des Geistes aus dem „Vater“ zu betonen: z. B. „Seine (des Geistes) Personseigentümlichkeit kommt darin zum Ausdruck, daß er . . . aus dem Vater subsistiert“.[5] Oder „die Verbindung, welche der Geist mit dem Vater hat, erkenne ich daraus, daß er aus dem Vater hervorgeht“;[6] „der Sohn, welcher den aus dem Vater hervorgehenden Geist durch sich selbst erkenntlich macht . . .“ [7] Und wenn Basilius sagt, daß der Hl. Geist in allem untrennbar sei vom Vater, dann können die beiden Personen keine Ausnahme mit ihrem Ursprung machen.[8]

Der Hl. Geist geht aus dem Vater nicht bloß irgendwie hervor, sondern substantiell: der Hl. Geist ist vermöge seines Hervorgehens aus dem Vater im Besitze der göttlichen Natur, er ist Gott. Dies lehrt der hl. Basilius, wenn

---

[1] *Καὶ ἐπειδὴ τοῦ Χριστοῦ ἐστι τὸ Πνεῦμα, καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ . . . οὕτως ὁ τὸ πνεῦμα ἑλκύσας . . . διὰ αὐτοῦ καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα συνεφειλκύσατο.*

[2] De Spir. S. c. 18: *Οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν.*

[3] Ep. 48.

[4] Ep. 125 n. 3.

[5] Ep. 38, 4.

[6] Homil. c. Sabell. *τὴν πρὸς Πατέρα οἰκειότητα νοῶ, ἐπειδὴ ἐκ πατρὸς ἐκπορεύεται.* „Schon an sich können die Partikeln aus (*ἐκ*) und durch (*διὰ*) auf göttliche Personen angewendet nur den Ursprung einer Person von der anderen ausdrücken; beide Partikeln bezeichnen nämlich irgendwelche Ursächlichkeit. Nun kann aber einer göttlichen Person bezüglich einer anderen göttlichen Person nur insofern eine Ursächlichkeit — dieses Wort im weiteren Sinne verstanden — zugeschrieben werden, als sie deren principium originis ist.“ Heinrich, Dogmat. Theol. 4. Bd. S. 402.

[7] Ep. 38, n. 2.

[8] De Spir. S. c. 8.

er das Hervorgehen des Geistes mit dem Geschaffenwerden in Gegensatz stellt: „Nicht wie alles aus Gott, sondern gleichsam aus Gott hervorgehend ist der Geist.“ [1] Dieses Hervorgehen aus Gott stellt sich als ein aktives Gehen in Gegensatz zu dem passiven Werden der Geschöpfe; dieses Herausgehen kann nichts anderes sein als ein Lebensakt Gottes, ein Akt, welcher ebenso lebendig ist wie die Zeugung und daher wie sie die göttliche Natur mitteilt. „Der Hl. Geist ist aus Gott ohne Schöpfung“,[2] also ist er ungeschaffen, oder Gott, und somit im Besitze der göttlichen Natur durch das „Aus-Gott-Sein“. Wenn wir einerseits den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater festhalten, anderseits aber betrachten, wie Basilius immer wieder die Gleichnatur des Geistes mit Vater und Sohn betont, so können wir kaum noch im Zweifel darüber sein, daß dieser Ausgang des Geistes substantiell zu fassen ist. Die Wesensgleichheit der göttlichen Personen behauptet Basilius, wie wir gesehen, an zahllosen Stellen und auch auf mannigfache Weise.

Der hl. Basilius beleuchtet seine Auffassung von dem Ausgang des Hl. Geistes auch durch verschiedene Analogien, welche zeigen, daß zwischen dem Vater als Prinzip und dem Hl. Geiste als dem aus ihm Hervorgehenden das Verhältnis der Wesensgleichheit bestehe. „Der Geist hat Gott zur Ursache wie zur Quelle und fließt von ihm aus“;[3] oder „*ἐστὶ μὲν γὰρ ὁ Πατὴρ τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνενδεὲς, ῥίζα καὶ πηγὴ . . . τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*“ [4] Das Wasser des Flusses, welches der Quelle entspringt, ist ebenso wahres Wasser wie dasjenige der Quelle und der Geist ist ebenso wahrer Gott als der Vater, aus welchem er seinen Ursprung

[1] De Spir. S. c. 18.

[2] Ebenda.

[3] c. Eun. l. V (am Ende).

[4] Hom. c. Sabell. Mit Recht schreibt Petavius (theol. dogm. de Trinit. l. VII, c. 4, § 3) zu dem Worte *πηγή*: „Iamvero omnia ista vocabula, quibus persona quaepiam *πηγὴ*, id est fons alterius esse dicitur . . . substantialem emanationem significant, ac processionem eiusmodi, qua persona subsistentiam accipit.

hat; die Wurzel und was aus ihr sproßt, bilden zusammen nur eine ungeteilte Pflanze und der Vater, Sohn und Geist bilden zusammen eine wesensgleiche Trias.[1] — Alles, was der Hl. Geist besitzt, hat er naturhaft und wesenhaft, die Geschöpfe aber besitzen alles nur durch Erwerbung; mag ihre Verbindung mit Gott (durch die Gnade und Liebe) noch so innig sein, sie wird nie eine wesentliche; sie sind „durchgottet" wie das Eisen vom Feuer „durchglüht" wird; der Hl. Geist aber ist selbst Gott. „Wenn zwei Dinge miteinander verglichen werden, die Gottheit und das Geschöpf, die Herrschaft und die Untertänigkeit, die heiligende Macht und das, was geheiligt wird, eine Macht, die vermöge ihrer eigenen Natur die Tugend besitzt und eine solche, welche sie erst durch Betätigung des Willens erwirbt, auf welche Seite werden wir dann den Geist stellen? Zu denjenigen, die geheiligt werden, aber er ist ja selbst „Heiligmachung"; zu denen etwa, die durch herrliche Taten zur Tugend erst gelangten? aber er ist aus Natur gut." [2]

Alle diese Betrachtungen zusammen, hervorgebracht auf dem Boden des Kampfes gegen die Pneumatomachen, lassen keinen Zweifel mehr übrig, daß Basilius den Ursprung des Geistes aus dem Vater substantiell faßte. Selbst die Pneumatomachen faßten die Lehre des hl. Basilius in diesem Sinne, wenn sie einwendeten, der Geist müsse dann Sohn des Vaters und Bruder des Sohnes sein.

§ 17.

Der Hl. Geist ist durch den einen Sohn mit dem einen Vater verbunden.

Schon auf dem Konzil zu Florenz, wo es sich hauptsächlich um die Wiedervereinigung der morgenländischen Kirche mit der abendländischen handelte, hat man sich ein-

[1] In ascet. de fide n. 4. *Οὕτως φρονοῦμεν καὶ οὕτως βαπτίζομεν εἰς τριάδα ὁμοούσιον.* Mit Recht hat Hahn (Bibliothek d. Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1877, 2. Ausg. S. 195) den sermo de fide n. 4 als „Glaubensbekenntnis" des hl. Basilius hingestellt.

[2] c. Eun. l. III c. 2.

gehend mit der Frage befaßt, ob denn wirklich Basilius in seinen Schriften das Filioque vertrete, ob er den Hl. Geist auch vom Sohne ausgehen lasse, oder ob er bloß einseitig das Verhältnis des Geistes zum Vater betone. Unter den Griechen war es damals besonders Markus Eugenicus, welcher dem Heiligen das Filioque absprach, mit Berufung auf viele Codices, welche die besonders in Betracht fallende Stelle im dritten Buche gegen Eunomius[1] in bedeutend geschwächterer Form enthielten als die Codices, welche von den Lateinern besonders Joh. v. Ragusa benutzte. In neuerer Zeit scheint auch Langen die Ansicht Markus Eugenicus' zu teilen: „Basilius vermeidet sorgfältig alle Äußerungen, welche den Sohn als die Quelle für das Dasein des Hl. Geistes erscheinen lassen könnten."[2] Holl (a. a. O.) äußert sich ebenso: „Hier (beim Ursprung des Hl. Geistes) lag in der Tat für Basilius ein tieferes Problem vor, mit dem er, wie er unumwunden zugestand, sein Leben lang nicht ins Reine kam" (a. a. O. S. 137) . . . Schon in c. Eun. III, 29, 668 B habe er offen bekannt, daß ihm etwas zur Abrundung seiner Anschauung fehle; für den Geist fehle etwas Entsprechendes in der Schrift; wie ist er entstanden — aus der Schrift keine Antwort; „darum hält er es für Pflicht, über diesen Punkt zu schweigen".[3] Er habe verzichtet, in seiner trinitarischen Formel ein *γνωρίσμα* für den Hl. Geist aufzunehmen; . . . etwas Positives vermag er nicht aufzustellen; „es ging ihm zuwider in fugam vacui ein bloßes Wort, wie etwa *ἐκπόρευσις* zu schaffen, wo er keine sachliche Vorstellung gewinnen konnte" . . . „Er hat auf diese Idee (sc. daß der Geist auch vom Sohne ausgehe) keinen Wert gelegt, sondern überall nur von einem Herausgehen des Geistes *ἐκ τοῦ Θεοῦ* oder *ἐκ τοῦ Πατρός* gesprochen."[4]

[1] Diese und die wichtigsten Stellen, welche auf dem Konzil aus den Schriften des hl. Basilius erörtert wurden, werden wir später noch auf ihren Inhalt zu prüfen haben.

[2] Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz zwischen der abendl. und morgenl. Kirche, S. 32.

[3] Holl a. a. O. S. 139.

[4] Ebenda S. 142.

Wir müssen auch hier wieder die Umstände ins Auge fassen, welche Basilius bewogen, seine Lehre darzulegen; es geschah im Kampfe gegen die Leugner der Gottheit des Hl. Geistes, welche den Geist nur als eine Kreatur des Sohnes allein hinstellten.[1] Basilius verwarf diese Lehre als häretisch und führte aus der Hl. Schrift den Nachweis für den substantiellen Ausgang des Geistes aus dem Vater.

Hiermit hätte eigentlich Basilius den Gegner überwunden; denn was derselbe zugab, die Tatsache nämlich eines Ursprunges des Geistes auch aus dem Sohne, brauchte er ihm nicht erst abzuzwingen. Indessen erörtert er dieses Ursprungsverhältnis ausdrücklich noch auf mannigfache Weise. Oft erwähnt und verteidigt Basilius in seinem Beweisverfahren einerseits die Gleichheit der Substanz zwischen Sohn und Geist, anderseits aber läßt er oft den Geist aus dem Sohne oder aus dem Vater durch den Sohn ausgehen. Zwischen diesen beiden Thesen kann nur ein kausaler Zusammenhang bestehen, d. h. die Gleichnatur kann nur hergeleitet werden aus dem substantiellen Ursprung des Geistes auch vom Sohne, wenn nämlich der Geist nicht als Bruder des Sohnes (oder Sohn des Vaters) gedacht werden darf.[2] Das Ursprungsverhältnis zwischen Sohn und Geist bekunden daher folgende Stellen: „Geist Christi wird er auch genannt, als ein ihm (sc. Christus) durch die Natur verbundener.“ [3] Diese Worte besagen mehr als eine bloße connaturalitas; in ihnen ist auch der Grund derselben unzweideutig ausgedrückt; das Genetivverhältnis kann hier nur Kausalitätsverhältnis sein, da sonst Basilius mit seinen eigenen Worten in Widerspruch käme, denn ein bloßes Possessivverhältnis (Zugehörigkeit wie: Bruder des Bruders) weist er ja zum vornherein zurück. Oder: „Und wenn ich höre, Geist der

---

[1] *Καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ ἁγιασμοῦ μετέχον, εἴπερ ὄντως κτιστὸν κατὰ τὴν Πνευματομάχων ὑπόληψιν.* Hom. c. Sabell. et Ar. n. 6; vgl. auch c. Eun. III, 5.

[2] *Καὶ μετὰ Υἱοῦ παρέλαβον, οὐχὶ δ' Υἱὸν ὠνομασμένον.* Hom. c. Sab. et Ar. n. 6.

[3] *Καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται, ὡς ᾠκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ.* De Spir. S. c. 18.

Adoption, dann erinnere ich mich der Verbindung, die er durch seine Natur mit dem Sohne hat, denn wie könnte er sonst adoptieren, was außerhalb (der göttlichen Natur) ist."[1]

Es ist fernerhin die Verbindung zwischen Sohn und Geist eine ewige;[2] es gibt nichts, was sie trennen oder unterbrechen könnte, eine Trennung ist überhaupt nicht einmal denkbar. Der Sohn existierte nie ohne den Geist, wie der Vater nie ohne den Sohn, kurz die göttlichen Personen sind miteinander verbunden, wie die Glieder einer Kette;[3] dies wäre aber nicht der Fall, wenn nicht mehrere kontinuierliche Ausgänge in Gott bestehen würden, gerade wie zu einer geschlossenen Kette mehrere fortlaufende Glieder gehören.

Ausdrücklich sprechen folgende Stellen ein Hervorgehen des Geistes aus dem Sohne aus: „der Hl. Geist geht von Gott aus durch den Sohn",[4] und „wie sollte getrennt werden können, was untrennbar ist, das Wort Gottes nämlich und der Hl. Geist, der aus Gott ist durch den Sohn".[5] An einem anderen Ort: „der Hl. Geist ist durch den einen Sohn mit dem einen Vater verbunden",[6] oder: „der Hl. Geist

[1] Vgl. c. Eun. III. c. c. 4 u. 5 und Hom. 24 n. 6.

[2] Hom. 24 n. 4 Ende.

[3] Ep. 38.

[4] c. Eun. lib. V *πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ.*

[5] Ebenda. *Πῶς ἂν οὖν χωρίζοντο τὰ ἀχώριστα, Λογὸς Θεοῦ, καὶ Πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ.*

[6] De Spir. S. c. 18 n. 32, 149 C: (*ἅγιον Πνεῦμα*) . . . *δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον;* ebenda (153 B) findet sich noch folgende Stelle: *ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει;* Holl findet diese zwei Stellen nicht beweiskräftig: „Die erste kann bloß soviel besagen, daß das *πνεῦμα*, das *ἐκ Θεοῦ* hervorgeht, zugleich aber *πνεῦμα Χριστοῦ* ist: — eben durch den Sohn nach rückwärts sozusagen wieder mit dem Vater verbunden ist"; aber wie stellt sich Holl diese durch den Sohn vermittelte Verbindung des Geistes mit dem Vater vor? Muß denn nicht auch der Geist mit dem Sohne verbunden sein, wenn letzterer den Geist mit dem Vater verbinden soll? Wie kann diese Verbindung „nach rückwärts" anders gedacht werden als wie die „fortlaufende" Verbindung der Glieder einer Kette; warum ist das *πνεῦμα*, das *ἐκ Θεοῦ* hervorgeht, zugleich auch *πνεῦμα Χριστοῦ*, wenn es nicht zugleich *πνεῦμα ἐκ* oder *διὰ Υἱοῦ* ist? — „Der zweite Satz kann auch so verstanden werden, daß nur die *τάξις* in der Trinität hervorgehoben werden soll, — die in der

ist der Würde nach der zweite nach dem Sohne, weil er von diesem das Sein hat und von ihm empfängt . . . und überhaupt von jener Ursache abhängt — *Ἀξιώματι μὲν γὰρ δευτερεύειν τοῦ Υἱοῦ παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον . . . καὶ ὅλως ἐκείνης τῆς αἰτίας ἐξημμένον παραδίδωσιν*" c. Eun. l. III c. 1 n. 29. Diese Stelle enthält am deutlichsten das Filioque; ihr wurde schon auf dem Konzil von Florenz von den Vätern besonderes Interesse geschenkt. Die Lateiner, unter ihnen namentlich Joh. v. Ragusa, beanspruchten sie auf Grund der von ihnen benutzten Codices, in obiger Form, um das Filioque schon in den ältesten christlichen Jahrhunderten auch bei den Griechen nachzuweisen; die Griechen, unter ihrem Anwalt Marcus Eugenicus (Bischof von Ephesus) sahen in ihr eine Fälschung und behaupteten, die Worte von *παρ' αὐτοῦ* bis *παραδίδωσιν* seien eine spätere Einschiebung. Die mehr als zweifelhaften Beweisführungen und Anstrengungen der Griechen [1] auf dem Konzil und das hohe Alter [2] der von den Lateinern benutzten griechischen Codices, sprachen schon damals für die Echtheit unseres Zitates. In neuerer Zeit haben Männer wie Vallée [3] und Kranich [4] mit großer Gelehrsamkeit und zwingenden

φύσις der Gottheit begründete Ordnung der drei *πρόσωπα* läuft vom Vater durch den Sohn, ohne daß damit dem Sohne eine reale Vermittlung beim Hervorgehen des Geistes zugeschrieben wäre." Holl sagt aber nicht, wie man dies sich vorzustellen habe; wie kann die Ordnung durch den Sohn gehen, ohne daß er zur Ordnung etwas beiträgt; soll er vielleicht bloß der Erst- und der Hl. Geist der Zweitgeborne sein? — eine Anschauung, die Basilius energisch bekämpft.

[1] Vgl. Hefele, Konz.-Gesch., Bd. VII, S. 697. Eugenicus legte sogar das Geständnis ab, daß entweder alle griechischen Väter gefälscht seien, oder daß sie alle Häretiker seien.

[2] So sagte Johannes v. R. auf dem Konzil selbst, er habe einen codex graecus benutzt, longe vetustissimum, in membranis (Harduin a. a. O.) Nikolaus v. Cusa brachte ein 600 Jahre altes Manuskript der Schriften Basilius' mit auf das Konzil als Hilfsmittel für die bevorstehenden Debatten. (Düx, Nikol. v. Cusa 1847, I. S. 427.)

[3] Vallée, Dissertat. qua expenditur celebris locus S. Bas. de process. Spir. S. a Patre Filioque. Paris 1752.

[4] Kranich, Der hl. Basilius in s. Stellung zum Filioque. Braunsberg 1882.

Gründen die von den Griechen vorgenommenen Entstellungen des fraglichen Textes nachgewiesen. Ohne aber hierauf irgendwelche Rücksicht zu nehmen, schreibt Holl:[1] „Daß die auf dem Florent. Konzil viel umstrittenen Worte (*παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον . . . ἐξημμένον*) eine Interpolation sind, bedarf keines langen Nachweises (!). Sie würden allzu grob (sic!) das wohlgerechnete Gleichgewicht der Sätze stören; dazu sind Ausdrücke wie die: *παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον* und *ὅλως τῆς αἰτίας ἐκείνης ἐξημμένον . . .* schlechterdings mit der sonstigen Anschauung des Basilius nicht zu reimen." Fast möchte man Holls Worte nicht ernst nehmen, sonst würde doch der gelehrte Verfasser bemüht sein, die Richtigkeit seiner Behauptung im punctum saliens seiner ganzen Abhandlung über Basilius durch einen „längeren Nachweis" darzutun. Für uns ist und bleibt dieses Zitat nur so recht das Komplementum und die Auslegung aller vorausgeschickten Stellen aus den Schriften des hl. Basilius über den Ausgang des Geistes; es zeigt diese Stelle, wie das Ausgehen aus dem Vater durch den Sohn aufzufassen ist, als originaliter, substantiell, die göttliche Natur mitteilend.

Folgende Erwägungen bekräftigen in uns noch die Überzeugung von der Anschauung des hl. Basilius über den substantiellen Ausgang des Hl. Geistes auch aus dem Sohne. Substantiell ging der Sohn vom Vater aus, wie wir früher (§ 11) gesehen; wie nun der Sohn zum Vater sich verhält, so verhält sich der Geist zum Sohne. Diese Parallele tritt uns in den Schriften des hl. Basilius öfters entgegen;[2] sie könnte aber nicht statthaben, wenn der Geist vom Sohne gar nichts empfinge; empfinge er aber vom Sohne das Sein durch Schöpfung, dann wäre der Vergleich zwecklos, den Pneumatomachen selbst das Wort redend.[3] Wo Basilius

[1] A. a. O. S. 142.

[2] z. B. De Spir. S. c. 17.

[3] Neque duos Patres dicuntur neque duos filios, quandoquidem Spiritus nec est, nec nominatur filius; nec enim a Spiritu accipimus aliqua quomodo a Filio Spiritus. Mit Recht schließt Joh. v. Rag. aus diesen Worten Basilius' (Harduin, act. concil. tom. IX. p. 254): Nunc ergo s. Basilius ait, non eo modo Spiritum accipere a Filio, quo nos a Spiritu accipimus, sequitur enim necessario divinum esse, quod Spiritus accipit, nam

seine Doxologie (*μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι*)[1] rechtfertigt, sagt er, die Partikel *σὺν* weise deutlicher hin auf die natürliche und untrennbare Verbindung der Personen; indessen lasse auch das *ἐν* (*τῷ ἁγίῳ Πνεύματι*) einen richtigen Sinn zu, wenn man nämlich damit ausdrücken wolle, daß der Vater im Sohne gesehen werde, wie der Sohn im Geiste.[2] Die Anbetung müsse im „Geiste und in der Wahrheit" geschehen,[3] d. h. wie wir im Sohne anbeten als im Abbilde des Vaters, so müssen wir auch anbeten im Geiste, als in einem, „der durch sich selbst die Gottheit des Herrn zum Ausdruck bringt".[4] Nun ist aber der Sohn deshalb der Abglanz des Vaters, weil er von ihm substantiell ausgeht,[5] folglich muß auch der Geist vom Sohne substantiell aus-

---

quidquid est aut divinum aut creatum est (ein beliebtes Argument bei Basilius für den Divinitätsnachweis); hoc porro (sc. creatum) nos a Spiritu sancto accipimus; Spiritus vero sanctus non eo modo, neque creata haec accipit, sequitur ergo, ut accipiat quod divinum est. Der Ephesiner sah in diesen Worten des hl. Basilius nur eine Auseinanderhaltung der beiden göttlichen Personen, eine Zurückweisung des Sabellianismus, weil der Geist, den wir vom Sohne empfangen, ein anderer sei als der Sohn; vom Geist aber empfangen wir nichts anderes als den Geist selbst. Treffend warf aber Joh. v. Rag. die Frage auf (l. c. 268): quaero abs te, pater reverendissime, Spiritus iste, qui datur a Filio, creatorne est an creatura? duo quippe sunt in universo, creator et creaturae, est spiritus sanctus creator, eius autem operationes creaturae; num creatura est Spiritus iste sanctus, quem effundit Deus abunde in nos per Iesum Christum? — Ephesinus autem tacebat, et Iohannes rursus, secundo quaero abs te, an dona Spiritus dentur cum ipso Spiritu, et cum persona et hypostasi eiusdem Spiritus necne, tertio an eadem sint dona quae accipiuntur a sancto Spiritu? Ephesinus autem non habens quid responderet, diu tacebat, dann aber keine andere Ausflucht wußte als: locus iste ambiguus, cum a nobis aliter aliterque a vobis intelligatur; ex ambiguis autem nihil concluditur necessario.

[1] De Spir. S. c. 1.

[2] A. a. O. c. 26: *Δευτερὸς δὲ νοῦς, οὐδὲ αὐτὸς ἀπόβλητος· ὅτι ὥσπερ ἐν τῷ Υἱῷ ὁρᾶται ὁ Πατὴρ, οὕτως ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πνεύματι.*

[3] Joh. 4, 24.

[4] De Spir. S. c. 26: *Οὕτω καὶ ἐν τῷ Πνεύματι, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύντι τὴν τοῦ Κυρίου θεότητα.*

[5] Quippe conditiones imaginis sunt duae: altera ut similitudinem habeat cum exemplari, altera ut ad hoc ipsum producatur ut illud repraesentet . . . Ut aliquid imago sit alterius, necesse est ut ab eo originem traxerit. Petav. de Trinitate l. VI c. 5.

gehen, wenn er dessen Gottheit durch sich offenbaren soll. Wenn Basilius sagt,[1] daß der Geist nach dem Sohne und mit demselben erkannt werde, so muß diese Offenbarung des Sohnes im Geiste ähnlich sein der Offenbarung des Vaters durch den Sohn, einer Offenbarung des Lichtes durch seine Strahlen, mit anderen Worten, es kann nur eine Offenbarung sein, die zum Grunde einen substantiellen Ursprung hat. — Die nämliche Idee spricht folgende Stelle aus: „Der Glaube, welcher den Vater und den Sohn bekennt, ist nicht vorhanden, wenn nicht auch der Hl. Geist dabei ist; nicht glaubt an den Sohn, wer nicht dem Hl. Geiste glaubt, nicht glaubt an den Vater, wer nicht dem Sohne glaubt.“ [2] Der Sohn kann von uns Glauben an den Vater verlangen, weil er, aus der Substanz des Vaters hervorgegangen, selbst Gott ist, und der Hl. Geist kann von uns Glauben an den Sohn verlangen, weil er vom Sohne, welcher Gott ist, ausgegangen ist. Dies muß der Sinn dieser Stelle sein, eine andere Parallele ist nicht gut denkbar, denn wenn wir dem Sohne bloß auf Grund seiner Sendung nach außen Glauben schenken müßten, so würden wir durch diesen Glauben nicht nur allein den Vater bekennen, sondern auch den Hl. Geist, denn auch er war, wie Basilius dargetan hat, tätiges Prinzip bei dieser Sendung. Endlich sei noch darauf hingewiesen — was auch schon von den lateinischen Vätern auf dem Konzil zu Florenz geschah [3] — daß das Filioque schon in den Worten „qui ex patre procedit“ enthalten ist. „Wer nämlich das Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater lehrt, bekennt notwendig zugleich auch den Ausgang vom Sohne. Dafür sprechen selbst die griechischen Väter, wenn sie sagen, der Sohn partizipiere an allen Vorzügen des Vaters.“

[1] Ep. 38, 4: *Τοῦτο γνωριστικὸν . . . τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι.*

[2] De Spir. S. c. 11. *Μαρτύρομαι . . . τῷ τὸ Πνεῦμα παραιτιομένῳ, ὅτι ἡ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν πίστις αὐτῷ εἰς κενὸν ἀποβήσεται, ἣν οὐδὲ ἔχειν δύναται, μὴ συμπαρόντος τοῦ Πνεύματος. Οὐ πιστεύει μὲν γὰρ εἰς Υἱὸν ὁ μὴ πιστεύων τῷ Πνεύματι· οὐ πιστεύει δὲ εἰς Πατέρα ὁ μὴ πιστεύσας τῷ Υἱῷ.*

[3] Vgl. Hefele a. a. O.

So lehrt Basilius, der Vater könne nie gedacht werden ohne den Sohn und den Hl. Geist. Stets seien die drei Personen der Gottheit zusammen zu denken. Denke man sich nun den Sohn, so müsse man von der einen Seite den Vater, von der anderen den Hl. Geist denken, also auch das Hervorgehen des Geistes aus dem Sohne anerkennen. Derselbe Basilius sagt weiter: alles was der Vater hat, hat auch der Sohn, einzig ausgenommen, daß der Sohn nicht der Vater ist. Darum muß, was vom Vater ausgesagt wird, alles auch vom Sohne ausgesagt werden (mit obiger Ausnahme). Christus selbst sagt ja: alles was der Vater hat, ist mein. (Joh. 14, 15.)

Vierter Abschnitt.

Die Behandlung der Trinitätslehre nach Basilius.

§ 18.

Sein vorwiegend dogmatisch-praktisches Interesse.

Die kirchliche Trinitätslehre hat bis zu ihrem Abschluß auf dem Florentinum Jahrhunderte gebraucht und der Reihe nach gegen den Sabellianismus, Arianismus und Pneumatomachismus einen Kampf geführt, in welchem Nicänum, Konstantinopolitanum und Florentinum wie gewaltige Schlachtendenkmäler sich ausnehmen. War Athanasius der geistige Vater des Nicänums, so war Basilius der konsequente und tatkräftige Verfechter dessen Doktrin; aber nicht mit Unrecht ist er auch schon der geistige Vater des Konstantinopolitanums genannt worden.[1] Die Zeit, in welcher Basilius als Kirchenvater lehrte und als Erzbischof wirkte, war für dogmatische Spekulationen eine ungünstige; denn einerseits mußte vorerst der Glaube an die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes lebenskräftig wieder eindringen in das religiöse Bewußtsein der Gläubigen, die tiefen Furchen, welche die arianische Lehre in das Glaubensbewußtsein auch des gewöhnlichen Volkes gezogen, mußten zuerst ausgeglättet werden; anderseits fehlte noch für die Bezeichnung der innergöttlichen Verhältnisse und Vorgänge eine allgemein konventionelle, unzweideutige Terminologie, so daß bei der Zerrissenheit der Meinungen nur zu leicht Tür und Tor zu neuen Mißverständnissen geöffnet worden wäre.

Unerschütterlich fest steht bei Basilius das Dogma von der Gottheit der drei Personen und der Einheit der göttlichen Natur. Wollte man den Inhalt der dogmatischen

[1] Kunze, Das nicänisch-konstantinop. Symbol, in „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche", Lpzg., III. Bd. 3. Heft, 1898, S. 1.

Lehre des hl. Basilius über die Trinität kurz zusammenfassen, so ergäbe sich als Resultat nicht nur sinn-, sondern öfters auch wortgetreu die ἔκθεσις τῆς πίστεως des hl. Gregorius des Wundertäters. Dieses Formular, das in erstaunlicher Bestimmtheit das Dogma von der Trinität auseinandersetzt, war für Basilius Ausgangspunkt und Endziel bei dem vielverzweigten Kreislauf der Darlegung seiner Lehranschauung. Der Ausdruck μία οὐσία besagt Basilius eine numerische Wesenseinheit, denn er hält einerseits fest an der τρίας ὁμοούσιος und bekämpft anderseits den Polytheismus auf das entschiedenste. An zahllosen Stellen bekennt er klar die drei wesensgleichen Hypostasen (τρεῖς ὑποστάσεις); den Sabellianismus lehnt er in jeder Form ab, und mit dem Ausdruck πρόσωπον kann er sich nicht befreunden, er erscheint ihm sabellianisch gefärbt.

Das praktische, seelsorgliche Interesse zeigt sich bei Basilius auch darin, daß er mit Vorliebe seine Betrachtungsweise über trinitarische Fragen vom kosmologischen und heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus anstellt, so namentlich bei der Abhandlung über die dritte göttliche Person, beim Hl. Geist. Es steht bei Basilius als allgemein anerkannte Prämisse fest, daß Gott die Welt erschaffen und daß Gott die Menschen erlöst hat. Daraus schließt er aber, daß, wenn der Hl. Geist an der Schöpfung und an der Erlösung mit Vater und Sohn in gleicher Weise teilgenommen hat, eben dieser Hl. Geist selbst wahrer Gott sein müsse und ihm, wie den beiden anderen, die προσκύνησις gebühre und er in der Doxologie mit den beiden genannt werden müsse.

Am liebsten wäre Basilius bei der Verteidigung der Devise μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις stehen geblieben wegen des Kampfes mit den Arianern und den Pneumatomachen; die spekulative Behandlung der Trinitätslehre hätte er auf ruhigere Zeiten verschoben gewünscht. Aber gerade der Kampf nötigte ihn zu einer Aussprache über manche Frage. Bundesgenossen holten sich Rüstzeug bei Basilius; feindliche Angriffe mußten abgewehrt werden. In diesen Umständen ist die Erklärung dafür zu suchen, daß viele seiner Äuße-

rungen unbestimmt, unabgeklärt, mit einer gewissen Hast und Scheu vorgetragen erscheinen. Es kam ihm in seiner Stellung als geistlicher Oberhirte vor allem eben darauf an, den dogmatischen Inhalt der ganzen Trinitätslehre, die fides Trinitatis, festzulegen, und er kann hier durchaus als ein testis traditionis angerufen werden. — Aber ungeachtet dieses vorwiegend dogmatischen Zweckes, findet doch auch die spekulative Betrachtungsweise bei Basilius gesunde Keime und Ansätze.

§ 19.

Basilius' eigene Geistesarbeit und spekulativer Einschlag seiner Lehrweise.

Um den Sabellianismus erfolgreich bekämpfen zu können, war eine begrifflich abgeklärtere und sprachlich determiniertere Terminologie zur Bezeichnung von Wesen und Person notwendiges Erfordernis. Basilius war der erste unter den griechischen Vätern, der ausführlicher und ex professo diese Frage behandelte und die in feste termini gekleideten Begriffe auch auf die göttlichen Verhältnisse in analogem Sinne übertrug. Basilius' diesbezüglicher Geistesarbeit ist es zuzuschreiben, daß fürderhin *οὐσία* für die Bezeichnung des Allgemeinen, das real nur in Einzeldingen (*ὑποστάσεις*) existiert, gebraucht wurde. — Dem Arianismus gegenüber war zu zeigen, wie von den göttlichen Hypostasen jede in ihrer Weise ungeschmälert an der numerisch einen und gemeinsamen Wesenheit partizipiert. Der Vater besitzt das Wesen ungezeugt, Sohn und Geist durch substantielle Hervorgänge. Über das Nicänum und über Athanasius hinaus versucht Basilius den Unterschied der Personen zu erklären. Er findet den Unterschied begründet in besonderen, die Personen konstituierenden Eigentümlichkeiten, in dem *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, beim Vater in der *ἀγεννησία*, beim Sohne in der *υἱότης*. Wenn ihm auch für die dritte Person der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* unaussprechbar ist, ihm hierfür ein durch Schrift und Tradition ausreichend verbürgter Terminus fehlt, so bekundet er doch ein tiefes

Verständnis für den eigenartigen Ausgang des Hl. Geistes und dessen hypostatische Eigenschaften. Der Hl. Geist ist nicht Produkt göttlicher Zeugung (*οὐ γεννητῶς*), sondern er geht aus dem Vater hervor wie ein Hauch aus seinem Munde (*ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ*). Wie Vater und Sohn von der Grundform des Besitzes der göttlichen Natur ihren Namen haben, so auch der Geist. Der Sohn hat aber an der Produktion des Geistes Anteil, denn „die natürliche Güte und natürliche Heiligkeit und die königliche Würde geht vom Vater durch den Sohn auf den Hl. Geist über. So werden einerseits die Personen bekannt und wird anderseits das fromme Dogma von der göttlichen Einheit nicht hinfällig. Die hypostatischen Eigenschaften der dritten göttlichen Person charakterisiert Basilius folgendermaßen: „Die Hypostase erkennt man in der Eigentümlichkeit . . . der heiligenden Kraft (*ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι . . . ἡ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται*, Ep. 214, 4). An anderer Stelle, wo er die Benennungen des Geistes aufzählt, sagt Basilius: „Heiliger Geist ist sein vorherrschender und eigentümlicher Name“ (De Spir. S. c. 9). Oder: „Beim Geist ist die Heiligkeit Mitvollendung der Natur“ (De Spir. S. ep. 9) und wiederum: „der Geist der Wahrheit ist von Natur aus heilig und deshalb ward er auch des auserwählten und eigenartigen Namens ‚der Heilige‘ gewürdigt“ (C. Eun. l. III, c. 2). Die Produktion des Hl. Geistes ist der Schlußakt der innergöttlichen Produktionen und so vollendet der Hl. Geist die göttliche und heilige Trinität. Also nicht „um diffizile Fragen sich vom Leibe zu halten“ (Holl, a. a. O. S. 130) hält Basilius so sehr fest an der im Taufbefehl gegebenen Ordnung der drei göttlichen Personen, sondern weil er in dieser Ordnung das Ursprungsverhältnis der drei Personen ausgesprochen sieht. Alle drei, sagt er, seien einander wesensgleich. Wie sich der Sohn zum Vater verhalte, so verhalte sich der Geist zum Sohne, gemäß der Zusammenstellung (*σύνταξις*) in der Taufformel (De Spir. S. c. 17). Der Vater ist die *δύναμις ἀγεννήτως καὶ ἀνάρχως ὑφεστῶσα, ἥτις ἐστὶν αἰτία τῆς ἁπάντων τῶν ὄντων αἰτίας* (Ep. 38, n. 4). Der Geist wird nach dem Sohne und mit dem Sohne erkannt

und subsistiert aus dem Vater; der Sohn hinwiederum gibt den aus dem Vater hervorgehenden Geist durch sich und mit sich zu erkennen. Man darf eben nicht übersehen, daß Basilius, als er die Lehre über den Hl. Geist vortrug, vor dem Konstantinopolitanum lebte, zu einer Zeit, da das Glaubensbewußtsein inbetreff der Gottheit des Hl. Geistes bei vielen Freunden noch schwankend war. Wenn einmal auf einer allgemeinen Kirchenversammlung die Frage dogmatisch entschieden war, so konnte eine Spekulation auf fester Basis einsetzen, wie dies z. B. der Fall war bei Gregor von Nazianz, der keine Bedenken trug, der größeren Deutlichkeit halber neue Termini einzuführen, und der Basilius' Lehre von den Eigentümlichkeiten der Personen zum Abschluß brachte.

Immerhin findet sich auch in Basilius' Werken manche kostbare Perle tiefsinniger spekulativer Betrachtungsweise und Auffassung der trinitarischen Verhältnisse und der Vorgänge des innergöttlichen Lebens.

Bei Basilius findet sich schon das Wort σχέσις in seiner Anwendung auf die Trinität; [1] auch unterscheidet er zwischen ὀνόματα τὰ ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα und ὠνόματα τὰ πρὸς ἕτερα λεγόμενα.[2] „Vater ist ein relativer Name, der auch die Erinnerung an den Sohn mitverbindet. Die Eigentümlichkeiten und Merkmale der drei göttlichen Personen hat Basilius als der erste unter den griechischen Vätern ausführlicher behandelt. „Derjenige, welcher Gott ist über alles, hat zum vorzüglichen Merkmal dasjenige, daß er nämlich Vater ist und daß er aus keiner Ursache hervorgegangen subsistiert." [3] Der Vater ist also nicht ab alio; nach dieser Seite hin liegt seine notio in der innascibilitas (ἀγεννησία), als Vater aber kommt ihm die πατρότης zu; [4] letztere ist zugleich ein relativer Name. Der Sohn ist gezeugt vom Vater, ihm eignet die υἱότης.[5] Der Geist geht

[1] c. Eun. l. II c. 22. τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσις.

[2] Ebenda c. 9. [3] Ep. 38 n. 4.

[4] Ep. 214 n. 4. ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος θεωρεῖται.

[5] Ep. 214 n. 4. ἡ τῆς υἱότητος . . . θεωρεῖται.

aber vom Vater durch den Sohn aus; durch die gemeinsame Spiration werden also Vater und Sohn auch erkannt.[1] Der Geist ist aus dem Vater und dem Sohne; fehlte beim Vater das ab alio, so fehlt bei ihm das a quo alius; der Vater ist der Anfang,[2] der Geist der Vollender der Trinität.[3] Der Vater in der Proprietät des Vaters, der Sohn in der Proprietät des Sohnes und der Hl. Geist in der seinen.[4] Das gegenseitige Ineinandersein der bei ihrer absoluten Gleichheit real verschiedenen Personen nennt Basilius rätselhaft und paradox: *Καὶ τινὰ ἐπινοῦμεν ἐν αἰνίγματι καὶ τὴν καὶ παράδοξον διακρισίν τε συνημμένην καὶ διακριμμένην συναφείαν* (Ep. 38). Das Unterscheidende sind in der *τρίας* die Personen, das Verbindende die eine göttliche Natur; diese Verbindung ist aber die denkbar innigste. Wir können eine jede der drei göttlichen Personen nicht abstrahiert von dem einen göttlichen Wesen denken und daher auch nicht abstrahiert von den beiden anderen Personen nicht etwa bloß deshalb, weil sie voneinander ausgehen, sondern weil in allen und in jeder das eine göttliche Wesen erfaßt wird; die Personen unterscheiden sich einerseits durch die sie konstituierenden Merkmale, den *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, anderseits aber gelangen sie gerade durch diesen *τρόπος* in den Besitz der einen, gemeinsamen Gottheit; ein und derselbe *τρόπος* ist also unterscheidend und verbindend zugleich. Holl[5] nennt dies einen Widerspruch, zeigt damit aber nur, daß er der katholischen Auffassung von der Trinität gar kein Verständnis entgegenzubringen weiß.

Basilius beleuchtet das Ineinandersein der Personen durch ein treffendes Analogon aus der Naturerscheinung: Wie man

---

[1] oder umgekehrt: der Hl. Geist wird nach dem Sohne und mit dem Sohne erkannt; der Sohn gibt den aus dem Vater hervorgehenden Geist durch sich und mit sich zum Erkennen; ep. 38 n. 4.

[2] Die *δύναμις ἀνάρχως ὑφεστῶσα*, ep. 38 n. 4.

[3] Ep. 243 n. 4. [4] Ascet de fide n. 4.

[5] Holl, a. a. O. S. 147: „Wie können dieselben Prädikate zugleich trennen und verbinden ...“ „Wenn Basilius den Prozeß der Trinität schildert, so operiert er damit, daß die Begriffe *πατὴρ* und *υἱὸς* eine Aufeinanderbeziehung herstellen; *πατρότης* und *υἱότης* erscheinen dann als Prädikate, die den Zusammenhang der Personen bezeichnen.“

im Regenbogen mehrere unterschiedene Farben wahrnehmen könne, die aber doch wieder untereinander und miteinander zu einem buntfarbigen Bogen verbunden seien, so daß man im einzelnen gar nicht nachweisen könne, wo denn die Farben sich voneinander schieden, so leuchten die göttlichen Personen aus dem einen göttlichen Wesen heraus.[1] Ein anderes Beispiel hebt vielleicht mehr das unterscheidende Moment der Perichorese hervor, als das obige, welches mehr das Ineinandergehen der Personen beleuchtet: „Wie wenn einer das eine Ende der Kette erfaßt, zugleich auch das andere Ende an sich zieht, so zieht, wer den Geist erfaßt hat, durch ihn zugleich auch den Sohn und den Vater an sich"; [2] die Glieder einer Kette sind leicht unterscheidbar, eine Kette aber ist nicht denkbar ohne Zusammenhang und Ineinandergreifen der Glieder.

Auch das Prinzip „operationes (in Trinitate) non sunt hypostaticae sed naturales" kennt Basilius, wenn er schreibt:[3] *ὧν αἱ αὐταὶ ἐνεργεῖται, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία· ὡς τὸ Ποιήσωμεν ἄνθροπον· καὶ πάλιν· Ἅ γὰρ ἂν ὁ πατὴρ ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ· ἄρα καὶ οὐσία μία τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ;* oder an anderer Stelle:[4] *οὐκοῦν ἡ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς οὐσίας ἀπαράλλακτον*; oder wenn er an einem anderen Ort[5] in der gleichen Tatkraft des Vaters und des Sohnes findet: *τῆς αὐτῆς φύσεως εἶναι τὸν υἱὸν τῷ Πατρί.*

Nach Basilius können die göttlichen Sendungen nicht etwa auf einem Befehl beruhen. Zu den Schriftworten

[1] Dante hat diesen Vergleich des hl. Basilius, welchen Holl (a. a. O. S. 117 ff.) als eine Ausflucht der Verlegenheit hinstellt, mit herrlichen Worten illustriert (Parad. V. 115 f.):

Nella profonda e chiara susistenza
Dell' alto lume, parvermi tre giri
Di tre colori e d'una contenenza;
E l'un d'all' altro, come Iri da Iri,
Parea riflesso; e 'l terzo parea fuoco
Che quinci e quindi igualmenti si spiri.

[2] Ep. 38 n. 4. [3] c. Eun. l. II.
[4] Ep. 189, ad Eustath.
[5] Ep. 38.

ὁ λόγος ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμὸς, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με,[1] und καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ Πατὴρ, οὕτω ποιῶ,[2] sagt er,[3] nicht als ob er des freien Willens entbehrte, noch als ob er durch an ihn ergangene Zeichen die Erlaubnis zum Handeln erwartete, spricht er (Christus) also, sondern damit er seinen eigenen Willen als verbunden und unzertrennbar mit dem Vater zusammenhängend zeige und wenn es heißt „Befehl" (ἐντολὴ), so darf man nicht etwa eine befehlende Stimme darunter verstehen (μὴ λόγον προστακτικόν), die dem Sohne wie einem Untergebenen Vorschriften über sein Tun erteilt, sondern nach Gottes Gebühr, nach Art eines Abdruckes eines Bildnisses in einem Spiegel, müssen wir eine Willensmitteilung verstehen, die vom Vater auf den Sohn ohne Zeitfolge (zeitlos) überströmt, ἀλλὰ θεοπρεπῶς νοῦμεν θελήματος διάδοσιν ὥς τινος μορφῆς ἔμφασιν ἐν κατόπτρῳ, ἐκ Πατρὸς εἰς Υἱὸν ἀχρόνως διϊκνουμένην. Auch können die göttlichen Personen nicht irgendwohin gesandt werden, wo sie früher nicht waren (wegen ihrer zeitlosen Allgegenwart); die Sendung findet nur in dem Sinne statt, daß die Personen auf eine neue Weise dort zu sein beginnen, aber wiederum so, ohne eine Veränderung zu erleiden. So schildert Basilius die Mitteilung oder Sendung des Hl. Geistes an die Geschöpfe mit den Worten:[4] sie muß gedacht werden ohne jeden sinnlichen Affekt (ἀπαθῶς μεριζόμενον), „nach Art eines Sonnenstrahles, dessen Wohltat derjenige, welcher sie genießt, empfindet, als wäre sie für ihn allein da und die doch Erde und Meer erleuchtet und mit der Luft vermischt ist; so ist auch der Geist jedem von denen, welche ihn aufnehmen, als in ihm allein da und demnach ist er hinreichend, allen seine Kraft mitzuteilen". Weil der Vater der „Ungezeugte" ist, der Prinziplose, so kann man auch von einer Sendung des Vaters nicht reden; Basilius deutet daher im Verein mit anderen Vätern ebenfalls alle Jehovah-Engel-Erscheinungen im alten Testamente auf den Sohn.

[1] De Spir. S. c. 8 und Ioa. XIV, 24.
[2] Ebenda.
[3] De Spir. S. c. 8.
[4] De Spir. S. c. 16.

„Wer ist dieser Engel und Gott zugleich? wahrlich kein anderer als dessen Name *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος* genannt wird . . . Es sei daher allen kundgetan, daß, wo immer von einem Jehovah-Engel die Rede ist, der Eingeborne darunter zu verstehen ist"; [1] Engel, d. h. Gesandter, ist er geworden durch seine Menschwerdung.[2] Dem Sohne kommt also die sichtbare Sendung zu, sowohl die repräsentative im alten Testamente, als die substantielle im Neuen Bunde.

Der Hl. Geist, der Vollender der Trinität nach innen, ist auch der Vollender nach außen; ausgehend vom Vater durch den Sohn, hat er auch durch den Sohn seine Sendung zu den Geschöpfen.[3] Basilius verbindet deshalb in c. Eun. III stets die processio und die missio des Geistes miteinander: *ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία τῷ εἶναι αὐτοῦ πατέρα καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἡ προσόδος καὶ ἡ προαγωγὴ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πατέρα.* Der Hl. Geist ist ein Geschenk Gottes an die Geschöpfe: „Wenn wir Gaben empfangen, so begegnet uns zunächst der, welcher sie verteilt, dann denken wir an den, der ihn gesandt hat (sc. den Geist als Gabe), endlich erheben wir unsere Gedanken zu der Quelle und dem Urheber alles Guten"; [4] es ist der Hl. Geist der Geist der Wahrheit, der aus Gott ausgeht, aber zugleich auch der Paraklet Christi.[5]

Nach Eunomius wird jede Substanz auch sprachlich eigens ausgedrückt. Ihm gegenüber könnte ein zu stark ausgeprägtes Appropriationsverfahren als gefährliches Zugeständnis an seinen Grundsatz erscheinen. Basilius' Streben war es daher, zu zeigen, daß die von Gott gebräuchlichen Namen (sei es, daß sie die göttliche Natur, sei es, daß sie das göttliche Handeln bekunden) von allen drei Personen in gleicher Weise ausgesagt werden, um so

[1] c. Eun. II c. 18.

[2] In Is. 9, 6.

[3] „Weil der Geist vom Vater und vom Sohne ewig innerlich ausgeht, darum kommt von dem Vater und dem Sohne äußerlich und zeitlich gesandt der Hl. Geist in die Welt." Klee, Dogmatik 2. Bd. S. 116, Mainz 1835.

[4] De Spir. S. c. 16.

[5] Vgl. Ascet. sermo de fide n. 4 u. De Spir. S. c. IX.

jeden Gedanken an eine Ungleichheit des Wesens und damit begründeten Unterschied der Würde auszuschließen; er erbringt auch den Beweis, daß die Präpositionen *ἐκ, διὰ* und *ἐν,* in welchen die Signatur der einzelnen Personen in ihrer Beziehung zu den Geschöpfen auf Grund ihrer inneren Ausgänge enthalten, von der Hl. Schrift promiscue von allen dreien gebraucht werden.

Wie nun aber der Hl. Schrift selbst der Gebrauch der Appropriation sehr geläufig ist, so konnte auch Basilius von demselben nicht völlig Umgang nehmen. Wenn er auch für jede der drei göttlichen Personen nur einen *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* gelten läßt (nämlich die Vaterschaft, Sohnschaft und passive Spiration), so ist er sich doch wohl bewußt, daß es zur Bezeichnung der einzelnen Personen noch andere Namen gebe, die zwar nicht ausschließlich einer Person allein eignen (daher das Bestreben, zu zeigen, daß sie auch von anderen ausgesagt werden), aber doch ihnen zugeeignet werden als in besonderer Beziehung stehend mit dem *τρόπος τῆς ὑπάρξεως.* So ist der Sohn (wegen seines Ausganges) die ewige Wahrheit, das Abbild des Vaters, das Wort (*διὰ τὶ λόγος; ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προῆλθε*),[1] das Licht (aus dem Lichte), das alles erhellt.[2] Der Geist ist der Heilige *κατ' ἐξοχήν,*[3] recht, ein Geschenk, Salbung (als Produkt des Willens); der Vater (mit Rücksicht auf seine prinzipielle Stellung) ist der Gott über alles,[4] Gott schlechthin. In den Werken nach außen ist der Vater der Beschließende, Vorbestimmende, der Sohn der Tuende, Ausführende, der Geist der Vollender; so bezeichnet Basilius den Vater als *προκαταρκτικὴ αἰτία,* den Sohn als *δημιουργικὴ αἰτία,* den Geist als *τελευτικὴ αἰτία*; der Vater ist *ἀρχὴ τῶν ὅλων μία δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.*[5] Es ist aber dieses ganze äußere Verhältnis (*ἐκ, διὰ,*

[1] Hom. c. Sab. et Ar.

[2] c. Eun. l. II n. 16. 603 B.

[3] Vgl. § 14.

[4] Ep. 38 n. 4.

[5] De Spir. S. c. 16; ebenda auch (n. 38): *Τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα.*

ἐν) wiederum in dem ewigen innern begründet und daher sagt Basilius, das ἐν (entsprechend ἐκ und διὰ) fasse mehr unsere Beziehung zum Geiste (bez. zu Vater und Sohn) ins Auge,[1] lasse jedoch auch, auf die innergöttlichen Verhältnisse übertragen, einen richtigen Sinn zu, wenn man nämlich damit besagen wolle, daß der Vater im Sohne gesehen werde, wie der Sohn im Geiste.[2]

[1] Ebenda c. 27.
[2] Ebenda c. 26.